GUERRILLA
DE PE NOPTIERĂ

# ARTA DE A AVEA ÎNTOTDEAUNA DREPTATE

ARTHUR SCHOPENHAUER

EDITURA ART

Arthur Schopenhauer

# Arta de a avea întotdeauna dreptate

Arthur Schopenhauer

# Arta de a avea întotdeauna dreptate

sau

*Dialectica eristică*

Text stabilit, traducere din limba germană, prefață și note de Gabriel H. Decuble

EDITURA
ART

Redactor: Sorin Lavric
Tehnoredactor: Angela Ardeleanu
Coperta: Alexandru Daş

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României**
**SCHOPENHAUER, ARTHUR**
**Arta de a avea întotdeauna dreptate** / Arthur Schopenhauer; trad. de Gabriel H. Decuble. - Ed. a 5-a. - Bucureşti: Art, 2015

ISBN 978-606-710-204-8

I. Decuble, Gabriel Horaţiu (trad.)

821.112.2-84=135.1

Arthur Schopenhaauer
*Eristische Dialektik oder Die Kunst, Recht zu behalten*

# Arthur Schopenhauer – între hanswurstiadă şi ciocan

Dacă, prin absurd, Galileo Galilei ar fi cunoscut *Dialectica eristică*, ar fi renunţat să mai prezinte în lucrarea care i-a adus stigmatul Bisericii Catolice (*Dialogo… sopra i due Massimi Sistemi del Mondo*, 1632) argumentele *pro* şi *contra* concepţiilor ptolemeică şi copernicană. Dar a făcut-o: şi încă, a făcut-o cu un extraordinar simţ al acurateţii ştiinţifice, punând în paralel şi fără umbră de părtinire (*tanto per l'una, quanto per l'altra parte*, după cum zicea el însuşi) ambele concepţii.

Cu alte cuvinte, el s-a folosit de dialectică după reţeta aristotelică – în scopul aflării adevărului obiectiv –, nu după reţeta schopenhaueriană, care i-ar fi recomandat să-şi râdă bonom în barbă şi să constate relaxat ceea ce avea să constate oricum, secole mai târziu, chiar Papa Ioan Paul al II-lea, când a încercat să-l reabiliteze pe savant: în secolul al XVII-lea nu existau experţi care să confirme o teorie sau alta! Ce-i drept, rezoluţia „modernă" pusă de Biserică pe actele revizuirii procesului lui

Galilei nu i-a adus acestuia reabilitarea: din punct de vedere juridic, cele două procese care i-au fost intentate de Inchiziție sunt şi astăzi inatacabile... Dacă n-ar fi fost atât de setos de adevăr şi n-ar fi avut, poate, şi aroganța savantului care, folosind instrumente ceva mai perfecționate decât bunul-simț şi ochiul liber, a văzut altceva pe Firmament decât văzuse Eccleziastul (anume că soarele *nu* răsare, *nu* apune şi *nu* se-ntoarce mereu la locul său de pe cer); dacă nu s-ar fi simțit atât de superior față de semenii săi, încât să vrea să le răstoarne convingerile – dacă toate aceste condiții n-ar fi fost întrunite, atunci ar fi putut să folosească *argumente ad hominem* şi nu *argumente ad rem* prin care să infirme, în aparență, heliocentrismul copernican şi să-l transmită posterității ca adevăr subversiv. Posteritatea l-ar fi înțeles oricum, iar el ar fi putut studia în continuare, beneficiind de tot confortul de care are nevoie un învățat. Aşa însă, aplicând fidel dialectica aristotelică, Galilei a căzut victimă propriilor convingeri, nesesizându-le caracterul pernicios. Căci orice adevăr are timpul său...

Timpul adevărurilor despre voință – ca substanță irațională la care este reductibilă orice formă de ființare – şi despre lume ca reprezentare şi manifestare a subiectului, a fost, în mod evident, a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Scrierile lui Arthur Schopenhauer (în principal *Lumea ca voință şi*

*reprezentare*, două volume, apărute în 1818, respectiv 1859; dar şi *Despre voinţă în natură*, 1836; *Parerga şi paralipomena*, două volume, 1851) au început să aibă ecou abia din anii 1860 încoace, când industrializarea făcuse deja mult mai mulţi perdanţi decât profitori, iar spectacolul mahalalelor de dezrădăcinaţi, căzuţi pradă epidemiilor, sărăciei şi alcoolismului, le întărea nu doar victimelor directe ale capitalismului sălbatic, ci şi spectatorului curios convingerile pesimiste privind natura umană şi posibilitatea unei convieţuiri în armonie. Se reactiva astfel filonul pesimismului endemic pe care-l identificase Hobbes, unul din maeştrii spirituali ai lui Schopenhauer: cât de adevărat suna, dintr-o dată, zicala *homo homini lupus*... Dar Schopenhauer însuşi îi găsise o variantă mai sarcastică, pe măsura temperamentului său: trăim într-o societate de porci spinoşi surprinsă de iarna răului universal; vrem să ne încălzim unii în alţii, dar ţepii de pe spatele fiecăruia nu ne lasă...

Era timpul „realismului burghez" în literatura germană – un realism care avea să se radicalizeze şi să degenereze, curând, în naturalism. E de înţeles, prin urmare, de ce Schopenhauer a fascinat şi a influenţat decisiv mai ales oameni de cultură care au urmărit, la rândul lor, demascarea falselor *kalokagathii* (Wilhelm Raabe, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud ş.a.). Dar cum i-a reuşit unui om

atât de excentric – care peripatetiza cu pudelul prin parcuri, recitându-i acestuia din scrierile sale, până ce sărmanul animal a căzut pradă melancoliei; sau care spurca acelaşi pudel cu apelativul „omule", de îndată ce făcea vreo boacănă –; cum i-a reuşit unui mizantrop înrăit, care propovăduia asceza radicală şi mortificarea până la suicid, unui om mărunțel, cu față bizară, cu o statură total diferită de cea a modelului său declarat, „olimpianul" Goethe, să-şi fascineze contemporanii? Cât din personalitatea schopenhaueriană a fost talent înnăscut şi cât a fost tehnică de autoperfecționare, dobândită pe parcursul deceniilor de frustrări şi cvasianonimitate? Să vedem, pe scurt, cine era omul Schopenhauer şi prin ce idei a căutat el să se impună.



Născut în 1788 la Gdańsk, într-o familie de protestanți, Schopenhauer a fost „om umblat" încă de mic copil, pe ruta Germania–Franța–Cehia–Anglia–Belgia–Elveția–Austria etc., în funcție de afacerile şi interesele familiei. Împrejurarea morții premature a tatălui său (1805, probabil prin sinucidere), precum şi studiile de teologie şi frenologie, apoi de medicină, matematică şi filozofie, la Göttingen sau Berlin, l-au scăpat de cariera de comerciant pe care i-o prevăzuse familia. La devenirea sa spirituală trebuie să fi contribuit, în bună măsură, şi lecturile din literatura sapiențială

orientală, călătoria inițiatică în Italia (1811) ori şederea îndelungată la Weimar, unde dorea să fie în proximitatea capetelor ilustre (Goethe, Wieland etc.). Până în momentul susținerii doctoratului la universitatea din Jena (1813, *in absentia*!), cariera academică părea să-i surâdă. Insuccesul era însă deja prefigurat prin ideile cu care a venit în contact în acea perioadă, când a descoperit *Upanişadele* („mângâierea vieții mele", cum le numea el) şi a devenit din ce în ce mai convins că tentativa lui Hegel de a atesta lucrarea universală a rațiunii atât în istorie, cât şi în natură, ar fi o inepție. În mod evident, Schopenhauer nu-şi alesese duşmanul potrivit – şi încălcase, practic, el însuşi unul din principiile pe care e construită *Dialectica eristică*. Întâlnirea cu Hegel, la universitatea din Berlin, avea să fie nefastă: toate încercările de a accede într-un post academic i-au fost zădărnicite de puternicul său rival. Conflictul avea să se stingă abia în 1831, când Hegel a căzut victimă unei epidemii de holeră: amară victorie, mai ales că Schopenhauer însuşi nu o putea savura, retrăgându-se din prudență sanitară la Frankfurt pe Main, unde avea să trăiască până la sfârşitul vieții (1860). Rămânea să-şi canalizeze toate dorințele de izbândă exclusiv pe opera filozofică, din care cea târzie, fiind formulată aforistic, deci mai pe gustul publicului larg,

avea să fie mult mai lesne receptată, devenind aproape un „catehism“ al burgheziei luminate.

Opera lui Arthur Schopenhauer a fost ultimul acord viguros al idealismului german. El însuşi se considera un discipol fidel al lui Kant, în ciuda obiecţiilor pe care le-a formulat la adresa filozofiei kantiene. Preluând de la Berkeley formula *esse est percipi*, Schopenhauer îşi putea începe capodopera sa *Lumea ca voinţă şi reprezentare* prin cuvintele „lumea este reprezentarea mea“. Luată ca manifestare a subiectului, lumea e prezentă doar ca „voinţă“, ca substanţă iraţională a fiinţării. Reducând categoriile kantiene la unica voinţă (oarbă) de fiinţare (*der Wille zum Leben*), şi echivalând „lucrul în sine“ cu voinţa originară de dinainte de individuaţie (*Urwille*), Schopenhauer tindea să împace gândirea apuseană cu buddhismul, din care preluase idei şi motive legate de viaţa ca suferinţă (*samsara*) şi de mântuirea ca anulare a voinţei de fiinţare (*nirvana*). Dar unde e multă reprezentare, aşadar iluzie, e şi multă deziluzie: o ironie amară face ca orice formă de fraternitate, în cultura iudeo-creştină, să-şi aibă arhetipul în relaţia dintre… Abel şi Cain. Se-nţelege de ce creştinismul – numit de Schopenhauer o „metafizică populară“ – nu putea găsi rezonanţă în opera sa. Cu promisiuni atât de… apocatastatice şi paracletice, creştinismul era pur şi simplu prea optimist pentru gustul său.

În schimb, pesimismul asumat de Schopenhauer nu permitea decât o etică a compasiunii, căci în compasiune este anulată aparența înşelătoare a individualității, iar unitatea ființării devine reală (cf. *Cele două probleme fundamentale ale eticii*, 1841). Pentru Schopenhauer, conținutul istoriei nu putea fi decât mereu acelaşi – exact ca în reprezentarea buddhistă despre şirul neîntrerupt al reîncarnărilor –, indiferent de timp şi spațiu: doar costumația şi stilul sub care se juca insalubrul *theatrum mundi* puteau varia, de la caz la caz. La aşa teorie, o practică pe măsură: omul public care a fost Schopenhauer era extrem de retractil, reticent față de orice fenomen social-politic înnoitor sau pretins înnoitor (mai ales față de campaniile napoleoniene, dar şi de revoluția de la 1848); cât despre tendițele de democratizare în țările Europei occidentale – acestea au fost mereu taxate de filozof cu un dezgust înverşunat.

Cam acesta ar fi fundamentul ideatic – foarte succint prezentat aici – pe care şi-a ridicat Schopenhauer edificiul gândirii sale. În cazul scrierilor de mică anvergură, eventual transmise fragmentar – ele fiind rodul unor preocupări ocazionale, cum este şi *Dialectica eristică* –, trebuie să luăm în calcul nu doar coerența sistemică, ci şi dispoziția de moment. Doar pesimismul funciar şi observația că „lumea e rea" şi că toți ceilalți „îți vor răul" – observație

pe care a verificat-o orice om, la un moment dat, pe propria-i piele – nu ajung pentru a justifica întocmirea acestei scrieri.

Eristica (de la gr. *eris*, „discordie", „ceartă", cf. şi numele zeiței Eris) este arta vorbirii în contradictoriu şi a dezbaterii, care are ca scop declarat persuadarea cu orice preț a audienței; în eristică, dreptatea e a celui care argumentează mai bine, nu a celui care ar avea dreptate în mod obiectiv. Iar dacă nu-i stăpâneşti regulile – perfide, fără îndoială, din moment ce decurg în bună măsură din iraționalitatea şi nemernicia omului, căci atacul la persoană şi strategiile de găsire, pentru orice inconvenient, a unui țap ispăşitor nu au nevoie de o construcție logică –, atunci nu ai şanse de izbândă. Eşti făcut de ocară, iar *ruşinea* este, în plan social, un factor inhibitor extraordinar de eficient; eşti redus la tăcere şi te-ntrebi dacă nu cumva moartea civică este mai mult decât o metaforă...

Se-nțelege de ce Schopenhauer face recurs atât de des la derivații substantivului „ruşine" (*Scham*) şi susține că cel antrenat într-o controversă trebuie să ştie să se folosească nonşalant şi de stratageme impertinente (*unverschämt*), nu doar de tertipuri sofistice. Era valabil şi-atunci, e valabil şi-acum: atât în situații curente de viață, cât şi în cadru profesional, la mese rotunde sau în talk-show-uri, nu mai e vorba de a impresiona prin expertiză.

Nimeni n-are timp de date exacte, verificabile printr-un procedeu pozitivist. Cine face recurs, totuşi, exclusiv la baza de date cu care a venit înarmat, acela îşi plictiseşte rapid auditoriul. (Este cazul miniştrilor care, dacă n-au farmec personal, sunt luați repede peste picior de către ceilalți invitați din platou; şi este tipic pentru *infotainment* să ofere publicului orice, numai informație nu.) Or, esențialul este să poți para eficace, la orice moment, căci preopinentul este şi el om şi poate rămâne uneori în pană de argumente, iar când spontaneitatea lui se va rezuma la umori, va trece degrabă la atacul la persoană şi-şi va numi adversarul (politic sau nu) „prostănac". Dacă cel astfel gratulat ar şti să pareze, ar cita una din replicile standard ale lui Mark Twain, care-şi justifica astfel lipsa de inspirație: „Dreptul la prostie este protejat prin Constituție; el ține de garantarea dezvoltării libere a personalității umane". Până şi spontaneitatea se învață...

Dar cum se împacă indicațiile practice din prezenta scriere cu etica lui Schopenhauer, care pledează pentru nimicirea dorinței şi a voinței? Nu e o inconsecvență aici? Nu e tendința irațională de a-ți impune mereu propria părere tocmai opusul preceptelor eticii, din moment ce şi epitetul consacrat pentru cel ce ține la propria opinie (*rechthaberisch*) se traduce chiar prin românescul

„voluntar"? Pesemne că da, însă nici preoții nu fac, în genere, ce spun... Iar filozoful Schopenhauer a fost mereu secondat, ori poate chiar concurat de moralistul malițios şi de polemistul redutabil.

Să ne amintim ce scria Schopenhauer despre victimele sale, pe care le alegea aleatoriu – căci oricine şi orice putea deveni ținta răbufinirilor sale belicoase: colegii de breaslă, femeile, căsătoria, iubirea, moda, omenirea, istoria etc. Lui Hegel, de exemplu, i-a rezervat în pamfletul *Despre filozofia universitară* următoarele caracterizări: un „jalnic şarlatan" care „gândeşte cu dosul", un „autor de nonsensuri", a cărui idee fundamentală nu este decât „o lume întoarsă cu fundul în sus, o hanswurstiadă filozofică", „cea mai găunoasă beție de cuvinte", „o vorbire în dodii care aminteşte de casa de nebuni" etc. Citind aşa ceva, e greu să ignori amănuntul biografic, conflictul cu profesorul de la Berlin. Nu cumva Schopenhauer a lăsat *Dialectica eristică* neterminată – în chiar anul 1831, anul morții lui Hegel –, tocmai pentru că nu mai avea mobil pentru o asemenea pornire? E posibil.

Schopenhauer ştia că trăim într-o cultură – sau chiar într-o lume – agonală. Fie în traducerea iezuitului francez Jean Joseph Marie Amiot (1782), fie în traducerea engleză a lui P. F. Calthrop (1805), el trebuie să fi citit tratatul despre *Arta războiului* al marelui învățat chinez Sun Ți, altminteri nu s-ar

explica unele similitudini incontestabile – precum principiile legate de evitarea, pe cât posibil, a conflictului sau de obținerea victoriei cu pierderi minime – între o scriere și cealaltă. El mai știa și că premisa oricărei victorii este înfruntarea, nu consensul. Doar că, uneori, pesimismul învinge orice formă de voință. La cât de inexorabil suntem captivi ai cleiului existențial numit *samsara,* totul – toate eforturile omului de a se impune ca individ, de a acumula valori materiale sau intelectuale, de a se „burica", țintind spre vârfurile ierarhiei sociale, sau de a obține putere și avantaje prin poziții de forță – totul nu e decât un jalnic *samsarlâc* pe lângă absolut, pe lângă „lucrul în sine"; un samsarlâc menit să vândă profitabil tribulațiile omenești (prea-omenești) celui care, oricum, nu cumpără nimic. Așa încât cititorul va trebui să conteze permanent pe echivocul exprimărilor schopenhaueriene și să nu vadă vervă și entuziasm acolo unde e doar deziluzie.

Schopenhauer cunoscuse prea bine natura fundamental malefică a ființei umane precum și caracterul incert, greu verificabil, al adevărului obiectiv. Dar uneori te mai și plictisești să ții garda sus. Metoda și convingerile lui aveau să fie reînnoite, peste decenii, de discipolul său Friedrich Nietzsche, care susținea, deja într-o scriere de tinerețe în bună măsură compilată – dar bine compilată, din Wilhelm

Humboldt, Richard Volkmann şi Gustav Gerber: e vorba de eseul *Despre adevăr şi minciună, în sens extramoral*, 1872 –, că adevărul nu e decât o „oştire fremătătoare de metafore, metonimii, antropomorfisme", nimic altceva. Şi-atunci... ce adevăr să aperi cu prețul propriei vieți? Se ajunge inevitabil la vorba lui Pilat din Pont, pe care o citează şi Schopenhauer: „Ce-i adevărul?" Pentru Nietzsche, Schopenhauer a fost un „educator" şi de la el a învățat cât de important este să te faci cunoscut alegându-ți duşmani pe măsură, cât de profitabile sunt inamicițiile elective (cu Kant, David Strauß, Wagner etc.) şi ce câştig inestimabil este, măcar în plan stilistic, să faci filozofie cu furie macabeică, spărgând idoli – aşadar cu... ciocanul.

*Gabriel H. Decuble*

# Notă privind întocmirea prezentei ediții



Textul traducerii are la bază trei ediții germane ale scrierii lui Arthur Schopenhauer, apărute postum. Este vorba de: Eduard Grisebach, *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß in vier Bänden*, Berlin, 1892; Arthur Hübscher und Volker Spierling (Hgg.), *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Vollständige Ausgabe in sechs Teilbänden.* Bd. 3, hrsg. von Arthur Hübscher. München, 1985 (= Berliner Manuskripte 1818-30, inklusive Eristische Dialektik), precum şi Arthur Schopenhauer, *Eristische Dialektik oder die Kunst, Recht zu behalten.* Hrsg. von Gerd Haffmans, 6. Auflage, Frankfurt am Main, 2007.

În funcție de locul rezervat celor două fragmente concepute ca părți ale introducerii – fie în addenda, fie la început –, textele edițiilor consultate diferă. De asemenea, o parte din notele făcute de Schopenhauer în manuscris sunt integrate, de unii editori, în corpusul textului, de alții sunt lăsate în subsol. Pentru prezenta ediție, am căutat un

criteriu ponderat de organizare a textului: dacă nota avea caracter pur ilustrativ sau unul tehnic, de lămurire a unor concepte (cf. notele *v* şi *vii*), atunci am lăsat-o în subsolul paginii. În ce priveşte fragmentele gândite ca introductive, dar neînlănțuite cu restul argumentării din introducere – e vorba de descrierea raportului dintre logică şi dialectică –, am preferat trecerea lor în apendice. Cele două fragmente sunt totuşi interesante, întrucât ele dau imaginea anvergurii pe care ar fi urmat s-o aibă scrierea de față.

Traducerea în sine a căutat, pe cât posibil, să mențină tonusul stilistic al originalului – specific, de altfel, întregii opere târzii a lui Schopenhauer –, însă într-un singur caz, anume în cel al franțuzismelor care abundă în original (cf. *radotieren, urgieren, parieren* etc.) am fost nevoit să schimb registrul stilistic, apelând la fondul tradițional românesc: astfel, pentru a da doar un exemplu, *schikanieren* a fost echivalat cu *a sâcâi*. Rațiunea a fost următoarea: în limba română, franțuzismele au cu totul alt efect decât în germană, ele evocând mai curând satira de moravuri de la sfârşitul secolului al XIX-lea. În schimb, astfel de termeni sunt o marcă stilistică apreciată de publicul german, ținând şi de o oarecare modă de succes în secolul al XIX-lea – vezi şi cazul Nietzsche, care folosea dezinvolt barbarisme gen *agacieren* –, după cum

ele au reprezentat, de-a lungul secolelor, şi unul din instrumentele cele mai eficace de îmbogățire a fondului lexical german.

Între paranteze drepte sunt trecute cuvintele care complinesc sensul originalului – uneori extrem de lapidar –, precum şi notele sau explicitările făcute de traducător.

# Arta de a avea întotdeauna dreptate

## [Dialectica eristică][1]

*Dialectica eristică*[i] este arta de vorbi în contradictoriu, şi anume de a purta o dispută [de argumente][2] în aşa fel, încât să ți se dea întotdeauna dreptate, altfel spus: *per fas et nefas*.[ii]

[i] În Antichitate, logica şi dialectica erau folosite cel mai adesea cu valoare sinonimică: la fel şi în modernitate.

[ii] *Eristică* este doar un cuvânt mai dificil pentru unul şi acelaşi lucru. – Retorica şi dialectica erau considerate de Aristotel (cf. Diogenes Laertios V, 28) ca un întreg unitar, al cărui scop ar fi persuadarea, το πιθάνον; pe când analitica şi filozofia ar avea ca scop aflarea adevărului. – Διαλεκτική δέ ἐστί τέχνη λόγῶν, δι'ής ἀνασκευάζομέν τι ή κατασκευάζομεν ἔξ ἐρωτήσεως καί ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγομένων [dialectica este o artă a discursului cu ajutorul căreia respingem sau afirmăm ceva cu argumente, uzând de întrebările şi răspunsurile celor angrenați în dezbatere], citat din: Diogenes Laertios, *Vita Platonis*, III, 48. – E drept că Aristotel face diferența între, pe de o parte, logica sau analitica – teoria sau practica îndrumării spre concluziile adevărate, apodictice; pe de altă parte, *dialectica* sau îndrumarea spre concluziile care trec în mod curent drept adevărate – εὔδοξα, *probabilia*

Pe fond, poți avea dreptate în mod obiectiv, şi totuşi ceilalți să creadă – sau chiar tu însuți să crezi, uneori – că nu ai dreptate. Acest lucru se întâmplă atunci când adversarul [îți] contrazice un argument, părând astfel că-[ți] contrazice însăşi teza, pentru care se mai pot invoca liniştit şi alte argumente; desigur, în acest caz, adversarului i se întâmplă exact invers: lui i se dă dreptate, deşi în mod obiectiv nu are dreptate. Prin urmare, conținutul de adevăr al unui enunț şi valabilitatea acestuia în ochii părților



---

(*Topicele*, I, 1 şi 12) – adică acele deducții despre care nu se poate spune că sunt false, dar nici că sunt adevărate (în sine), căci nu despre asta e vorba. Or, ce este acest lucru altceva decât arta de a avea întotdeauna dreptate, indiferent dacă, pe fond, ai sau nu? Aşadar arta de a obține aparența adevărului, fără raportare la realitatea obiectivă. Se aplică ceea ce am spus la început. De fapt, Aristotel împarte deducțiile în logice, dialectice, apoi în a treia categorie: cele *eristice (eristică)*, în cazul cărora teza este corectă, dar ipotezele înseşi – materia deducției – sunt false şi doar par a fi adevărate; în fine, există şi o a patra categorie: cele *sofistice (sofistică)*, în cazul cărora teza este falsă, deşi pare adevărată. Toate cele trei tipuri din urmă țin, de fapt, de *dialectica eristică*, căci niciuna din ele nu se referă la adevărul obiectiv, ci la aparența acestuia, fără preocupare pentru adevăr, ci doar pentru *acceptarea tezei ca fiind adevărată*. De asemenea, cartea despre deducțiile sofistice a apărut abia mai târziu, ca scriere separată: era ultima carte despre dialectică.

implicate, ca şi în ochii auditoriului, sunt lucruri diferite. (Dialectica se ocupă de cea din urmă.)

De unde vine aceasta? – Din ticăloşia înnăscută[3] a speciei umane. Dacă lucrurile n-ar sta aşa, atunci am fi fundamental sinceri şi în orice dispută n-am căuta decât să aflăm adevărul şi doar adevărul, indiferent dacă acesta confirmă opinia exprimată la început de noi sau opinia celuilalt, iar „cine are dreptate" n-ar fi decât un aspect irelevant sau, în tot cazul, secundar. Dar aşa, este o chestiune de viaţă şi de moarte. Vanitatea înnăscută a omului – uşor de zgândărit, mai ales când se implică în exerciţiile intelectului – nu vrea să accepte, cu nici un chip, faptul că ceea ce am exprimat la început s-a dovedit a fi fals, iar opinia adversarului s-a dovedit a fi corectă. În mod normal, fiecare ar fi interesat să depună, de la bun început, toate eforturile pentru a exprima judecăţi corecte: adică întâi să reflecteze şi apoi să vorbească. Dar la vanitatea înnăscută se adaugă, la cei mai mulţi oameni, şi limbuţia, precum şi *reaua-credinţă* înnăscută. Oamenii vorbesc înainte chiar de a fi gândit, iar dacă observă ulterior că opinia exprimată de ei s-a dovedit a fi falsă şi nu au avut dreptate, atunci măcar să salveze *aparenţele* şi să lase impresia că lucrurile stau invers. Interesul pentru adevăr – care trebuie să fi fost singura motivaţie în

enunțarea unei propoziții presupuse a fi adevărată – cedează acum cu totul în fața vanității: ceea ce e adevărat trebuie să pară fals, iar ceea ce e fals trebuie să pară adevărat.

Totuşi, chiar şi această rea-credință, manifestată în stăruința asupra unui enunț, despre care ştim prea bine că e fals, are scuza ei: adesea ni se întâmplă să fim inițial convinşi de adevărul considerațiilor noastre, însă [pe parcurs] argumentul adversarului nostru să pară că le demontează imparabil; dacă renunțăm la a ne mai susține cauza, ni se poate întâmpla, ulterior, să descoperim că totuşi avusesem dreptate: doar argumentul nostru era fals; însă pentru considerațiile noastre ar fi existat şi un argument potrivit: atâta doar, că acest argument salutar nu ne-a stat la îndemână la momentul potrivit. Din această cauză, în noi se înfiripă dorința de a contracara orice contraargument, chiar şi atunci când acesta din urmă pare a fi corect şi convingător. O facem cu credința că şi corectitudinea acelui argument nu e decât aparentă, iar pe parcursul disputei vom găsi noi înşine un alt argument, care să infirme contraargumentul, sau care să confirme adevărul nostru într-alt mod: din acest motiv, aproape că suntem obligați, ori măcar tentați să manifestăm rea-credință într-o dispută de argumente. E modul în care slăbiciunile intelectului nostru

şi potrivnicia[4] voinţei noastre se potenţează reciproc. Din această cauză, cel care poartă o dispută nu o face, de regulă, în numele adevărului, ci în numele afirmaţiilor sale, procedând *pro ara et focis*[5] şi *per fas et nefas*[6], de vreme ce, după cum am arătat, nici nu poate altfel.

Prin urmare, orice om vrea, de regulă, să-şi impună propria părere, chiar dacă pe moment aceasta i se pare falsă ori măcar îndoielnică.[iii] În

---

[iii] Machiavelli îi recomandă principelui să se folosească, în orice moment, de slăbiciunile vecinului, pentru a-l ataca: altminteri acesta din urmă ar putea specula momentul în care principele este mai slab. Dacă buna credinţă şi sinceritatea ar guverna lumea, atunci lucrurile ar sta altfel; dar pentru că nu din ele se hrăneşte lumea, nici nu trebuie să le pui în practică, ele fiind oricum monedă slabă: – tot astfel se întâmplă şi în cazul unei dispute de argumente: dacă-i dau dreptate adversarului – de îndată ce el pare a susţine adevărul –, atunci pot fi sigur că el nu o va face la rândul său, într-o situaţie similară; mai curând, el va proceda *per nefas*: astfel că sunt nevoit să fac şi eu la fel. E uşor să-ţi spui că nu te interesează decât adevărul, fără să ţii cu tărie la propriile argumente sau convingeri; dar asta nu înseamnă că celălalt o va face întocmai: aşa încât e greşit să plec de la această premisă. În plus, dacă renunţ la opinia mea – în condiţiile în care doar am reflectat la ea îndelung –, de îndată ce mi se pare că celălalt are dreptate, atunci se poate întâmpla să renunţ la adevăr, cedând astfel unei impresii de moment şi acceptând eroarea.

astfel de cazuri, fiecare se ajută cum poate, după cât de rafinat şi de ticălos este: aşa ne învață experiența zilnică a vorbirii în contradictoriu; astfel încât se poate spune că fiecare are propria sa *dialectică naturală*, după cum are şi propria sa *logică naturală*. Doar că prima nu-i este un sfetnic la fel de bun ca cea din urmă. Nimeni n-ar gândi şi nici n-ar trage concluzii în aşa fel, încât să contrazică legile logicii: judecățile false sunt curente, pe când concluziile false sunt foarte rare. Un om nu poate, prin urmare, să manifeste cu uşurință un deficit major de logică naturală; dimpotrivă, un deficit de dialectică naturală e lesne de observat mai la toți, căci dialectica este un har de la natură mai puțin răspândit (la fel cum şi puterea de judecată nu este dată tuturor în egală măsură, pe când rațiunea este, în principiu, împărțită egal tuturor semenilor). A te lăsa târât în confuzie sau contrazis printr-un şir aparent de argumente valabile, când ştii că, de fapt, ai dreptate, sau a-i contrazice pe alții ştiind că nu ai dreptate – aceasta se întâmplă deseori, iar cine iese victorios dintr-o ceartă nu s-a bazat, foarte adesea, decât pe viclenia şi abilitatea cu care şi-a apărat considerațiile, şi doar rareori şi pe corectitudinea puterii de judecată cu care şi-a formulat enunțul. Şi aici, ca în majoritatea

cazurilor, cel mai bine e să fii astfel hărăzit de la natură[iv], dar şi exerciţiul şi asimilarea creativă a artificiilor prin care îl poţi contracara pe adversar, sau pe care el le foloseşte pentru a te contracara pe tine, te pot ajuta în mare măsură să stăpâneşti această artă cu măiestrie. Iar dacă logica nu are un folos practic prea mare, atunci dialectica îl are cu prisosinţă. Cred că Aristotel a conceput adevărata sa logică (analitica) doar ca pe un fundament, ca pe nişte preliminarii ale *dialecticii* şi că abia aceasta urma să fie principalul său obiect de studiu. Logica se ocupă doar de aspectul formal al enunţurilor, pe când dialectica se ocupă de conţinutul lor, de materia lor: prin urmare, concepţia despre *formă* ar fi trebuit să-i preceadă concepţiei despre conţinut şi să stea cu ea în raportul specific al deducţiei, de la general la particular.

Aristotel nu lămureşte pe deplin scopul dialecticii – în tot cazul, nu aşa amănunţit cum am făcut-o eu: ce-i drept, el indică finalitatea principală ca fiind disputa de argumente, dar în acelaşi timp şi aflarea adevărului (*Topicele*, I, 2, 101a35); mai încolo, el repetă [acestea] şi insistă asupra faptului că afirmaţiile trebuie clasate,

[iv] *Doctrina sed vim promovet insitam* [„Instrucţia potenţează puterile înnăscute ale minţii"; citat din Horaţiu, *Carmina*, IV, 3, 33 – n. tr.].

filozofic, după conținutul de adevăr, iar dialectic, după aparența lor, după efectul de persuasiune a semenilor, apelând la opinia lor (δόξα – cf. *Topicele*, I, 12). El e conştient de diferența dintre adevărul obiectiv al unui enunț şi valabilitatea acestuia sau măsura în care afirmația este aprobată de alții; doar că nu le diferențiază îndeajuns, încât dialecticii să-i revină exclusiv cea din urmă finalitate.[v] Din acest motiv, reguli-

[v] Pe de altă parte, el se străduieşte peste măsură, în cartea *Respingerile sofistice*, să disocieze *dialectica* de *sofistică* şi *eristică*, marcând diferența prin aceea că tezele dialectice sunt adevărate atât la nivel de formă cât şi la nivel de conținut, pe când tezele eristice şi sofismele sunt false, ele fiind caracterizate în primul rând de o altă finalitate, cele dintâi vizând doar persuadarea audienței, situația în care ceilalți aprobă ce spui şi ți se dă dreptate, celelalte vizând respectul şi banii care pot fi dobândiți prin profesarea lor. Atâta doar că e foarte dificil de stabilit dacă enunțurile [unuia sau altuia] sunt adevărate în temeiul conținutului lor, pentru a le disocia astfel; iar cel antrenat într-o dispută va putea şti în cel mai puțin grad cât de adevărate sunt afirmațiile sale: chiar şi rezultatul unei dispute nu face decât să dea o imagine incertă asupra conținutului de adevăr. Prin ceea ce Aristotel numeşte *dialectică* va trebui, prin urmare, să înțelegem şi sofistică, eristică, peirastică, pentru a le defini laolaltă ca *arta de a avea întotdeauna dreptate într-o dispută*; pentru un atare scop, evident că e dezirabil să ai, de la bun început, dreptate în mod obiectiv – e cea mai bună strategie. Doar că acest lucru nu e suficient în sine,

le pe care le precizează el pentru finalitatea din urmă sunt adesea amestecate cu cele precizate pentru finalitatea dintâi. De aceea mi se pare că

---

dată fiind firea umană; dacă mai punem aici şi proasta ei putere de înțelegere, atunci acel lucru nu e nici măcar necesar: alte stratageme trebuie luate în calcul, care, fiind independente de adevărul obiectiv, pot fi folosite atunci când nu ai dreptate în mod obiectiv. Iar realitatea ne arată că niciodată nu poți fi pe de-a-ntregul sigur dacă ai sau nu ai dreptate în mod obiectiv.

Consider, prin urmare, că *dialectica* trebuie separată de *logică* într-un mod mai clar decât a făcut-o Aristotel, iar adevărul obiectiv – sub aspectul *formal* – să fie lăsat în sarcina *logicii*, aşa încât *dialectica* să se ocupe doar de aspectul acesta: *dacă ți se dă sau nu dreptate*; în schimb, sofistica şi eristica nu trebuie disociate de dialectică, cum o face Aristotel, căci diferența dintre ele s-ar întemeia pe adevărul obiectiv şi material, despre care nu putem fi nicicum lămuriți de la bun început, ci doar putem spune precum Pilat din Pont: ce-i adevărul?; – căci *veritas est in puteo* [„adevărul este îngropat în adâncuri"]; ἔυ βυθώ ἡ ἀλήθεια, după cum ne spune Democrit (cf. Diogenes Laertios, IX, 72). E uşor să spui că, într-o dispută, nu te interesează decât aflarea adevărului; doar că nu ştii încă unde se află acest adevăr: atât propriile argumente, cât şi cele ale preopinentului pot fi înşelătoare. – În plus, *re intellecta, in verbis simus faciles*: pentru că se obişnuieşte să se folosească termenul de *dialectică* în acelaşi sens cu cel de *logică*, vom numi disciplina noastră *dialectică eristică*. [*Quid est veritas*? este laconica replică a lui Pilat la afirmația lui Isus, cum că împărăția Sa nu ar fi din această lume, iar El ar fi venit să mărturisească despre Adevăr. Cf. Ioan 18, 38. – nota traducătorului]

[Aristotel] nu a rezolvat în mod corect sarcina pe care şi-o luase.[vi]

Aristotel, cu simţul său ştiinţific, a pus bazele dialecticii, în *Topicele*, într-un mod foarte metodic şi sistematic – fapt demn de admiraţie, chiar dacă scopul său declarat, care era unul practic, nu a fost cu totul atins. După ce, în *Analiticele*, luase în discuţie conceptele, judecăţile şi concluziile exclusiv pe baza formei lor, el trece aici la *conţinutul* lor, rămânând însă doar la considerarea conceptelor: căci în acestea stă conţinutul. Judecăţile şi concluziile sunt în sine formă pură: conceptele sunt conţinutul lor.[vii]Demersul



[vi] În tot cazul, obiectul unei discipline trebuie bine precizat şi separat de obiectul oricărei alte discipline.

[vii] Conceptele pot fi însă ordonate în anumite clase, după gen şi specie, cauză şi efect, calitate şi opusul calităţii, ş.m.a.; or, pentru toate aceste clase, se aplică unele reguli generale: acestea sunt aşa-numiţii *loci*, τόποι. – De exemplu, un *locus* al cauzei şi efectului este: „Cauza cauzei este cauza efectului" (Christian Wolff, *Ontologia*, § 928). Mai concret spus: „Cauza fericirii mele este bogăţia mea: aşadar tot cauză este şi cel care m-a îmbogăţit, el este originea fericirii mele." *Loci* ai contrariilor: 1. care se exclud reciproc, de exemplu: „drept şi strâmb"; 2. care sunt asimilabili aceluiaşi subiect, de exemplu: „Dacă iubirea sălăşluieşte în voinţă (επιθυμήτικον), atunci la fel şi ura." – „Dar dacă ura sălăşluieşte în simţire (θυμόειδες), atunci şi iubirea la

său este următorul: orice controversă are la bază o teză sau o problemă (cele două diferă doar la nivel formal) şi apoi propoziţii care servesc la demonstrarea sau rezolvarea celor dintâi. E vorba mereu

---

fel." – „Dacă sufletul nu poate fi alb, atunci nu poate fi nici negru." – 3. Dacă ceva nu se manifestă într-un grad mai mic, atunci nu se manifestă nici într-un grad mai mare: „Dacă omul nu e drept, atunci nu e nici binevoitor." – Se poate vedea din aceste exemple că *aceşti loci sunt adevăruri generale care privesc clase întregi de concepte, la care omul recurge de fiecare dată când este confruntat cu un caz concret, pentru a-şi procura din ele argumentele, dar şi pentru a le invoca drept adevăruri unanim acceptate.* Totuşi, cele mai multe sunt înşelătoare şi comportă multe excepţii: iată un astfel de *locus*: contrariile au însuşiri contrarii, de exemplu: virtutea e frumoasă, viciul e urât. – Prietenia este binevoitoare, duşmănia răuvoitoare. – Dar iată ce poate ieşi de-aici: „Risipa este un viciu, deci zgârcenia este o virtute"; „nebunii spun adevărul, prin urmare înţelepţii mint": nu merge! „Moartea înseamnă dispariţie, deci viaţa ar fi apariţie": fals!

Iată un exemplu pentru caracterul înşelător al acestor *topoi*: în cartea *De praedestinatione*, capitolul 3, Scotus Eriugena vrea să contrazică ereticii, care cred în două tipuri de *praedestinationes* prin Dumnezeu (una a celor aleşi întru mântuire, una a celor alungaţi întru pierzanie); el foloseşte un topos preluat numai el ştie de unde: *Omnium, quae sunt inter se contraria, necesse est eorum causas inter se esse contrarias; unam enim eandemque causam diversa, inter se contraria efficere ratio prohibet.* [„Pentru toate contrariile trebuie să existe

de tipul de raporturi dintre concepte. Există, la o primă vedere, patru astfel de tipuri. Conceptul este considerat fie 1. prin definiția sa sau 2. prin genul său sau 3. prin specificul său, prin calitatea principală, un *proprium*, ‘ίδιον sau 4. printr-un *accidens*, adică printr-o calitate oarecare, indiferent dacă îi este specifică exclusiv lui sau nu, aşadar printr-un predicat. Orice dispută trebuie să recurgă la una din aceste patru tipuri de raporturi. Acesta este fundamentul întregii

---

cauze contrarii; într-adevăr, rațiunea interzice ca una şi aceeaşi cauză să producă efecte diferite şi contrarii.“] Aşa deci! – dar *experientia docet* că aceeaşi temperatură topeşte ceara şi întăreşte lutul; şi multe altele asemănătoare. Şi totuşi, acest topos sună plauzibil. Iar faptul că [Eriugena] îşi fundamentează toată demonstrația pe acest topos chiar nu ne mai interesează. – Bacon de Verulamio [Francis Bacon] a alcătuit o întreagă colecție de astfel de *loci*, cu tot cu infirmările lor, sub titlul de *Colores boni et mali*. – El le numeşte *Sophismata* şi pot fi citate aici ca exemple. Tot un *locus* poate fi considerat şi argumentul prin care Socrate, în *Banchetul*, demonstrează contrariul celor afirmate de Agaton, care atribuise *iubirii* toate însuşirile pozitive (frumusețe, bunătate etc.): „Căutăm întotdeauna doar ceea ce nu avem: dacă iubirea caută frumosul şi bunătatea, înseamnă că nu le are“ [*Banchetul*, 200e]. Pare destul de plauzibil că există anumite adevăruri generale, care ar fi aplicabile în orice situație particulară şi prin care s-ar putea judeca orice caz concret, oricât de particular ar fi el, fără a mai

dialectici. În cele opt cărți consacrate dialecticii, Aristotel enunță toate raporturile posibile în care pot sta conceptele unele față de altele, din perspectiva celor patru tipuri, precum şi regulile pentru fiecare dintre aceste raporturi posibile; cum anume trebuie să se raporteze un concept la altul, pentru a fi specificul acestuia (*proprium*), o calitate oarecare a lui (*accidens*), genul (*genus*) sau definiția lui (*definitum*); ce greşeli pot fi comise în formularea lor şi ce trebuie avut în vedere, de fiecare dată când încercăm noi înşine o astfel de precizare de raporturi între concepte (κατασκευάν), precum şi ce putem face să răsturnăm precizarea făcută de altul (ἀνασκευάζειν).

---

intra în specificul său. (Legea compensării este un *locus* destul de funcțional.) Atât doar că lucrurile nu stau aşa, tocmai pentru că din diferențe specifice, prin abstracție, se formează conceptele, ele încorporând în sine cele mai diferite situații, care se manifestă din nou, de îndată ce, prin mijlocirea conceptelor, lucruri izolate de cele mai diverse specii sunt puse laolaltă, ele putând fi determinate doar prin concepte superioare. Într-o dispută, omul are tendința firească de a se salva printr-un topos, de îndată ce este prins la înghesuială. Tot *loci* sunt şi aşa-numitele *lex parsimoniae naturae*; ca şi formula: *natura nihil facit frustra*. [„Natura nu face nimic fără finalitate"] – Se poate spune chiar că toate proverbele sunt *loci* cu tendință spre aplicația practică.

Aristotel numeşte τόπος, *locus*, precizarea oricărei reguli de acest tip sau a oricărui raport general stabilit între conceptele care denumesc clase şi expune 382 de astfel de τόποι: de-aici titlul de *Topicele*. La acestea, el adaugă unele reguli generale privind arta controversei, reguli care însă nu epuizează nici pe departe problematica.

Acest τόπος nu este, prin urmare, unul pur material, nu se referă la un obiect anume sau la un concept; ci se referă mereu la raportul dintre clase întregi de concepte, putând fi comun nenumărator concepte, de îndată ce stau într-unul din cele patru tipuri de raporturi amintite, care se realizează în cadrul disputei de argumente. Iar aceste patru tipuri de raporturi au, la rândul lor, clase subordonate. Considerarea lor aici este, într-o anumită măsură, tot formală, dar nu pe-atât de formală cum este în logică, deoarece dialectica se ocupă de *conținutul conceptelor*, doar că [o face] într-un mod pur formal, ea indicând cum ar trebui să se raporteze conținutul conceptului A față de cel al conceptului B, astfel încât acesta din urmă să fie formulat ca gen sau ca specific sau ca o calitate oarecare sau, în fine, ca definiție a celui dintâi, ori chiar în funcție de rubricile subordonate acestor concepte, cum ar fi contrariul ἀντικείμενον, cauza şi efectul, calitate şi defect ş.a.m.d. Iar în jurul unui astfel de

raport ar trebui să graviteze orice dispută. Cele mai multe reguli, pe care [Aristotel] le indică drept τόποι relativi la aceste raporturi, decurg din natura raporturilor dintre concepte, fiecare [om] fiind de la sine conştient de ele, insistând, tot de la sine, ca şi preopinentul său să le respecte – la fel ca în logică –, fiindu-ne astfel mai uşor, într-un caz particular, să le observăm sau să sesizăm neglijarea lor, decât ne-ar fi să recunoaştem mereu un τόπος abstract care le descrie. Aceasta face ca dialectica, astfel concepută, să nu aibă un folos practic palpabil. Aproape că nu spune nimic altceva decât truisme, la care bunul simţ ajunge oricum de la sine. Exemplu: „Dacă se enunţă genul unui lucru, atunci trebuie să i se rezerve şi o specie acestui gen; dacă nu se întâmplă aşa, atunci enunţul este fals: bunăoară, se afirmă că sufletul ar fi în *mişcare*; atunci trebuie să i se precizeze şi un anumit tip de mişcare care să-i fie specific, cum ar fi zborul, mersul, creşterea, descreşterea etc.; – dacă acest lucru nu se întâmplă, atunci nu i se poate atribui sufletului nicio mişcare. – Dacă unui lucru nu i se poate atribui o specie, atunci nu i se poate atribui nici un gen anume: iată τόπος-ul." Acest τόπος e valabil în enunţarea unui raport, ca şi în respingerea lui. Este al nouălea τόπος. Şi invers: dacă genul nu se realizează, atunci nu

se realizează nici specia; de exemplu, se spune că cineva ar fi vorbit de rău despre altcineva. – Demonstrând că nu a vorbit deloc, rezultă că nu a putut vorbi de rău pe cineva, căci unde nu e gen, nu poate fi nici specie.

La rubrica *specific, proprium,* citim *locus*-ul cu numărul 215: „Întâi despre refutare: dacă adversarul indică ceva verificabil doar prin percepția sensibilă drept specificul [unui lucru], atunci e un indiciu prost, întrucât sensibilul devine incert de îndată ce ieşim din domeniul simțurilor: de exemplu, el indică drept specific al soarelui, că ar fi cel mai luminos astru de pe firmament: – acest argument este slab: căci, odată apus, soarele nu mai e pe firmament, fiind deci în afara domeniului simțurilor. – În al doilea rând, despre afirmație: specificul [unui lucru] e indicat corect, dacă este enunțat ceva neverificabil senzorial, sau ceva perceptibil prin simțuri, dar prezent nemijlocit: de exemplu, specificul unei *suprafețe* este indicat ca fiind, întâi de toate, culoarea; aici e o caracteristică senzorială, dar e una mereu prezentă, deci corectă." – Cred că ajunge atât, pentru a da [cititorului] o idee despre dialectica lui Aristotel. Mie unul mi se pare că ea nu-şi atinge scopul: ceea ce m-a determinat să încerc altfel. *Topicele* lui Cicero sunt doar o imitație, din memorie, a celor aristotelice:

foarte superficiale, chiar jalnice; Cicero nu are o idee clară despre ceea ce este un topos şi despre finalitatea lui, astfel încât nu face decât să bălmăjească *ex ingenio* tot felul de lucruri, pe care le exemplifică, din belşug, cu cazuri din jurisprudenţă. Una din cele mai slabe scrieri.

Pentru a concepe o *dialectică* pură, fără raportare la adevărul obiectiv – aceasta cade în sarcina logicii – trebuie să o considerăm ca *arta de a avea întotdeauna dreptate*, ceea ce, desigur, ar fi cu-atât mai uşor, cu cât avem dreptate pe fond. Dar dialectica în sine trebuie doar să ne înveţe cum să ne apărăm de tot felul de atacuri, mai ales de cele de rea-credinţă, dar şi cum să atacăm noi înşine cele afirmate de celălalt, fără a ne contrazice pe noi înşine şi, în general, fără a putea fi contrazişi. Aflarea adevărului obiectiv trebuie disociată de arta de a ne valida propriile afirmaţii: prima este [sarcina] unei πραγμάτεια cu totul diferite, este opera puterii de judecată, a reflecţiei, a experienţei, iar pentru aşa ceva nu există o artă care să poată fi însuşită; cea din urmă, însă, este finalitatea dialecticii. Ea a mai fost definită şi ca „logică a aparenţei": fals! Asta ar însemna că ea serveşte doar la validarea enunţurilor false; însă de dialectică avem nevoie şi atunci când avem dreptate, anume pentru a apăra afirmaţiile noastre, în deplină

cunoaştere a stratagemelor de rea-credinţă, pentru a le putea contracara. Ba chiar, adesea suntem nevoiţi să ne folosim noi înşine de astfel de stratageme, pentru a putea bate adversarul cu propriile-i arme. Din acest motiv, dialectica nu are a se ocupa de adevărul obiectiv – acesta trebuie fie ignorat, fie considerat accidental; [dialectica] trebuie să se ocupe doar de modul în care ne putem apăra opiniile proprii şi le infirmăm pe cele ale celuilalt; regulile aferente nu trebuie formulate în conformitate cu adevărul obiectiv, de vreme ce nu se ştie, cel mai adesea, unde se află acest adevăr şi cine-l deţine.[viii] Noi înşine nu ştim, dacă avem sau nu dreptate [în ceea ce susţinem], doar credem că avem şi ne înşelăm; ambele părţi angrenate într-o controversă pot crede că au dreptate şi să se înşele [...]; atunci când se iscă o dispută, fiecare crede, de regulă, că are adevărul de partea sa: cu cât disputa avansează, cu atât ambele părţi se îndoiesc mai mult; abia deznodământul poate scoate la iveală sau confirma adevărul. Dar asupra acestui aspect dialectica are a se pronunţa la fel de puţin pe cât trebuie să ia în considera-



[viii] Adesea se-ntâmplă ca doi indivizi să se certe cu pasiune; după care, fiecare să meargă acasă împărtăşind acum părerea celuilalt: se cheamă că au schimbat păreri.

re un spadasin iscusit cine dintre cei implicați în conflictul care a degenerat în duel a avut, inițial, dreptate: el trebuie doar să lovească şi să pareze, aceasta e singura lui preocupare, şi nu altfel stau lucrurile în dialectică, care e un soi de scrimă spirituală. Doar concepută astfel, ea poate funcționa ca disciplină de sine stătătoare; altminteri, luând ca finalitate adevărul obiectiv, ne întoarcem la *logica pură*; iar dacă, dimpotrivă, luăm ca finalitate demonstrarea enunțurilor false, ajungem la *sofistica pură*. Şi în ambele cazuri ar fi de presupus că vom fi ştiut deja ce e adevărat în mod obiectiv şi ce e fals: doar că rareori se întâmplă aşa. Adevăratul concept al dialecticii este cel amintit mai sus: o scrimă spirituală, care are drept scop să ni se dea dreptate într-o dispută, deşi numele de *eristică* ar fi mai potrivit. Cel mai bine: *dialectică eristică* – o disciplină foarte utilă, pe nedrept neglijată în timpurile moderne.

Dar pentru că dialectica ar fi, în acest sens, doar o reprezentare concisă, bazată pe un sistem şi pe reguli, a acelor facultăți umane înnăscute, de care cei mai mulți oameni se servesc de îndată ce observă că, într-o dispută, nu au adevărul de partea lor şi, totuşi, insistă să li se dea dreptate, ar fi la fel de străin şi scopurilor dialecticii ştiințifice să urmăreşti în ea aflarea adevărului

obiectiv şi nimic altceva, de vreme ce acest lucru nu se întâmplă nici în dialectica naturală, originară, care are drept unică finalitate să ţi se dea dreptate. Mai curând, dialectica ştiinţifică ar avea drept scop principal, în sensul dat aici, *să enumere şi să analizeze stratagemele de rea-credinţă specifice vorbirii în contradictoriu*, astfel încât ele să poată fi imediat identificate şi anihilate în practica dezbaterii. Tocmai din acest motiv, [dialectica] trebuie să aibă drept finalitate, în sistematica ei, doar impunerea propriei opinii, nu şi adevărul obiectiv.

Nu ştiu să se fi făcut deja acest demers în literatura de specialitate, deşi am căutat în stânga şi-n dreapta[ix]: prin urmare, ne aflăm pe un teritoriu virgin. Pentru a ne atinge scopul, ar trebui să apelăm la experienţă, să vedem cum au fost folosite una sau alte din artificii retorice de una sau alta din părţile implicate în dezbaterile de



[ix] După Diogenes Laertios, printre scrierile de retorică ale lui Teophrastos, toate pierdute, ar fi existat şi una al cărei titlu era ‘Ἀγωνιστικόν τής περί τούς ἐριστικούς λόγους θεωρίας [Dezbatere privind teoria vorbirii în contradictoriu]. Cam acesta ar fi şi obiectul scrierii noastre. [În mod inexplicabil, Schopenhauer uită să-l amintească pe Baltazar Gracián, cu al său *Oráculo manual y arte de prudencia*, pe care el însuşi îl tradusese în 1828 şi pe care-l citase, altminteri, în *Lumea ca voinţă şi reprezentare* – n. tr.]

argumente atât de dese; să vedem cum decurg aceste artificii dintr-o generalitate, pentru a le ordona într-un sistem de stratageme, care să fie utile atât în formularea propriilor argumente, cât şi în contracararea argumentelor altuia, de îndată ce şi acesta se foloseşte de ele.

Cele ce urmează trebuie înțelese ca nişte *preliminarii*.

# Fundamentele oricărei dialectici



Înainte de toate, trebuie luată în considerare *esența oricărei dispute,* ceea ce se întâmplă cu adevărat într-o dispută de argumente.

Adversarul – sau noi înşine, e totuna – a enunțat o *teză*. Pentru a o infirma, avem la îndemână două moduri sau două metode.

1. Modurile sunt: a) *ad rem,* b) *ad hominem* sau *ex concessis*: adică fie arătăm că enunțul nu corespunde naturii obiective a lucrurilor, adevărului obiectiv şi absolut; fie arătăm că el nu corespunde altor argumente sau concesii ale adversarului, deci adevărului subiectiv şi relativ: cel din urmă mod este doar o demonstrație relativă şi nu are niciun fel de implicații asupra adevărului obiectiv.

2. Metodele sunt: a) infirmarea directă, b) infirmarea indirectă. – Cea dintâi atacă teza în temeiurile ei, cea indirectă combate consecințele ei; prima arată că teza nu este adevărată, cea din urmă arată că teza nu poate fi adevărată. În cazul infirmării *directe,* putem să reacționăm

în două feluri: fie arătăm că *temeiurile* enunțului preopinentului sunt false *(nego majorem; minorem)*; fie acceptăm temeiurile, dar arătăm că teza decurge în mod fals din ele *(nego consequentiam)*, combătând astfel *consecința*, forma concluziei. În cazul infirmării *indirecte*, ne folosim fie de *apagogă* (ἀπαγωγή), fie de *instanță*: a) *apagoga* sau *conversia*: acceptăm enunțul preopinentului ca adevărat, apoi arătăm ce consecințe decurg din el, dacă îl punem în relație cu orice alt enunț unanim recunoscut drept adevărat, folosind primul enunț ca premisă a unei concluzii care este în mod evident falsă, fie prin aceea că nu corespunde naturii lucrurilor[x], fie prin aceea că infirmă alte enunțuri ale preopinentului, fiind aşadar falsă *ad rem* ori *ad hominem* (Socrate în *Hippias major* şi în alte texte), prin urmare, şi teza ca atare a fost falsă: din cauză că din premise adevărate nu pot decurge decât enunțuri adevărate, deşi din premisele false nu decurg întotdeauna doar enunțuri false; b) *instanța* (ἔνστασις), *exemplum in contrarium*: este respingerea enunțului general prin demonstrarea directă a unor cazuri izolate conținute în enunțul preopinentului, cazuri în care enunțul nu

---

[x] Dacă ea nu corespunde unui adevăr evident şi inconturnabil, atunci se poate spune că am dus argumentul adversarului *ad absurdum*.

se verifică, decurgând de-aici că enunțul însuşi trebuie să fie fals.

Aceasta este schița generală, scheletul oricărei dispute de argumente: avem deci osteologia ei şi orice dispută poate fi redusă, în principiu, la acest schelet. Atâta doar că acest lucru se poate întâmpla pe temeiuri reale sau aparente, cu argumente valabile sau false. Or, pentru că în aceste probleme este dificil să ai certitudini, dezbaterile sunt atât de lungi şi pasionate. Nici în cazul demonstrației nu putem distinge clar între argumentele veritabile şi cele aparente, tocmai pentru că această disjungere nu e niciodată de la bun început clară părților: din acest motiv, indic aici *stratagemele* fără a ține cont dacă beneficiarul meu are în mod obiectiv dreptate sau nu; noi înşine nu putem fi siguri de aceasta niciodată, ci abia dezbaterea are rolul de a lămuri acest lucru. În plus, în orice dispută sau argumentare, părțile trebuie să găsească puncte de vedere comune – orice, din care să reiasă apoi principiul pe baza căruia se va judeca în problema aflată în dezbatere: *Contra negantem principia non est disputandum.*[7]

# Stratagema I

*Extensia.* Opinia adversarului trebuie extinsă peste limitele ei naturale, ea trebuie interpretată cât se poate de general, într-un sens cât mai larg, ba chiar exagerată; opinia proprie trebuie luată, în schimb, în sensul cel mai precis, restrângând-o la limite cât se poate de strâmte: căci cu cât mai generală este o opinie, cu atât mai atacabilă este ea. Antidotul este precizarea clară a unui *punctus*[8] sau a unui *status controversiae.*[9]

Exemplul 1. Eu am spus: „Englezii sunt prima națiune dramatică." – Preopinentul meu a încercat o *instantia* şi mi-a replicat: „Totuşi, este un fapt notoriu că ei n-au realizat nimic în muzică, deci nici în materie de operă." – I-am respins argumentul, amintindu-i că „muzica nu ține de genul *dramatic;* doar comedia şi tragedia sunt denumite prin acest concept" – lucru pe care el îl ştia prea bine, doar că a încercat să generalizeze argumentul meu în aşa fel, încât orice formă de reprezentare dramatică – prin urmare şi opera, prin extensie şi muzica – să fie

încorporată acestui concept, pentru a mă bate cu propriul meu argument.

Dimpotrivă, opinia preopinentului meu ar putea fi salvată prin restricționarea valabilității ei – dacă enunțul folosit o permite –, dincolo de intenția ei inițială.

Exemplul 2. Cineva spune: „Pacea de la 1814 a redat tuturor oraşelor hanseate germane independența." – Celălalt încearcă o *instantia in contrarium,* spunând că oraşul Danzig [actualmente Gdańsk] şi-a pierdut independența pe care o obținuse prin Bonaparte. – Primul se salvează astfel: „Am vorbit de toate oraşele hanseate germane: Danzig era oraş hanseat polonez." Această stratagemă este amintită deja de Aristotel în *Topicele,* VIII, 12, 11.



Exemplul 3. Lamarck[10] susține, în a sa *Philosophie zoologique,* că polipii nu pot avea senzații, întrucât nu au sistem nervos. Totuşi, este o certitudine că polipii nu sunt lipsiți de *percepție,* din moment ce se orientează după lumină, mişcându-se în mod artificial din ramură în ramură şi capturându-şi singuri prada. Din acest motiv, s-a presupus că țesutul lor nervos ar fi distribuit în toată masa corporală în mod uniform, ca şi cum ar fi topit într-un aliaj: căci e evident faptul că percep, fără a poseda organe de simț specializate. Asta răstoarnă concepția lui Lamarck,

fapt pentru care acesta argumentează dialectic în modul următor: „Dacă lucrurile ar sta aşa, atunci toate părţile corpului ale unui polip ar trebui să fie capabile să reacţioneze la *orice tip* de stimul, ba chiar şi capabile de reacţii motrice, volitive, capabile de *reflecţie*; astfel, un polip ar avea în fiecare punct al corpului său toate organele celui mai perfecţionat animal: fiecare punct ar putea vedea, mirosi, gusta, auzi etc., ba chiar ar putea gândi, emite judecăţi şi concluziona. Fiecare particulă a corpului său ar fi un animal desăvârşit, iar polipul însuşi ar fi superior omului, căci orice părticică a corpului său ar fi înzestrată cu toate capacităţile care îi sunt specifice omului doar ca întreg. – Prin urmare, n-am mai avea nici un temei să nu atribuim, prin extensie, calităţile identificate la polipi şi monadei, fiinţei celei mai nedesăvârşite dintre toate, ba chiar şi plantelor, căci şi ele sunt organisme vii ş.a.m.d." – Folosind astfel de stratageme dialectice, un scriitor ar lăsa să se întrevadă că, în secret, e conştient de faptul că nu are dreptate. Spunând deja că: „întreg corpul lor percepe lumina, deci este asemănător ţesutului nervos", el forţează concluzia că întreg corpul gândeşte.

# Stratagema a II-a

A se folosi *omonimia,* astfel încât afirmația făcută să poată fi extinsă şi asupra acelor lucruri care, dincolo de raportul de omonimie propriu-zis, nu au nimic în comun cu materia în cauză; a se infirma apoi omonimul făcând risipă de argumente, pentru a se lăsa astfel impresia că s-a infirmat afirmația.

Observație: *sinonimele* sunt cuvinte înrudite semantic, pe când *omonimele* sunt cuvinte identice morfologic, dar diferite semantic. Vezi *Aristotel, Topicele,* I, 13. „Grav", „ascuțit", „tăios" sunt omonime folosite pentru a descrie obiecte, corpuri sau sunete, pe când „onest" şi „cinstit" sunt sinonime.

Această stratagemă poate fi considerată identică cu sofismul *ex homonymia*: totuşi, sofismul evident bazat pe omonimie nu va păcăli pe nimeni cu adevărat. – *Omne lumen potest extingui Intellectus est lumen Intellectus potest extingui.*[11] Aici observăm imediat că avem de-a face cu patru termeni: *lumen* luat cu sensul propriu şi

*lumen* cu sensul figurat. Dar, la nivel de nuanțe, argumentul este înşelător, el lucrând cu concepte denumite prin acelaşi cuvânt, înrudite şi parțial incluse unul într-altul.

Exemplul 1:[xi] A. spune: „N-ați fost încă inițiat în misterele filozofiei kantiene!“ B. răspunde: „Ah, dacă e vorba de mistere, nici nu vreau să ştiu nimic…“

Exemplul 2: Mi-am exprimat rezervele față de acel principiu al onoarei, conform căruia îți pierzi onoarea imediat ce ai fost jignit, asta dacă nu cumva răspunzi printr-o jignire şi mai mare sau îți speli onoarea cu sânge – cu sângele adversarului sau al tău însuți. Mi se pare un principiu greu de înțeles; am motivat scepticismul meu invocând faptul că adevărata onoare nu poate fi lezată prin ceea ce ni se întâmplă, ci doar prin ceea ce facem noi înşine; căci omului i se poate întâmpla orice. – Dar preopinentul meu a atacat direct motivul invocat de mine: a susținut,



[xi] (Cazurile inventate cu scop ilustrativ nu sunt niciodată atât de nuanțate, încât să permită reliefarea tuturor capcanelor unui discurs; din acest motiv, ele trebuie adunate din propria experiență. N-ar fi rău dacă am putea da câte un nume – scurt şi pregnant – fiecărei stratageme, cu ajutorul cărora să le putem combate spontan, de îndată ce ele sunt folosite de adversar într-o dispută.)

invocând numeroase argumente, că un comerciant poate fi lesne calomniat, punându-i-se-n cârcă în mod fals înşelătoria, rea-credinţa sau neglijenţa, onoarea fiindu-i ştirbită, în acest mod, doar prin ceea ce i se întâmplă, el nemaiputând să-şi repare onoarea decât obţinând pedepsirea calomniatorului şi, implicit, retragerea acuzelor acestuia.

Prin urmare, el a pus pe acelaşi plan, folosindu-se de omonimie, conceptul de „onoare civică", numită şi „reputaţie" – căreia i se poate aduce atingere prin *calomnie* –, cu conceptul de „onoare cavalerească", numită şi *point d'honneur*, care este lezată prin *injurii*. Or, pentru că lezarea celei dintâi nu trebuie să fie ignorată, ci contracarată printr-o infirmare publică, atunci şi cea din urmă îndreptăţeşte în egală măsură la neignorarea ei, ba chiar la contracararea ei printr-o injurie şi mai puternică, ori prin duel. – Aşa se face că, în acest caz, avem de-a face cu o asimilare a două lucruri esenţialmente diferite, din cauza omonimului „onoare"; astfel, preopinentul meu a realizat o *mutatio controversiae*, folosindu-se de omonimie.

# Stratagema a III-a

A se lua orice opinie enunțată[xii] κατὰ τί, *relative* („respectiv"), ca şi cum ar fi enunțată cu caracter general, *simpliciter,* ἁπλῶς („absolut"); sau măcar a se enunța o astfel de opinie în relație cu un lucru complet diferit, pentru a o infirma apoi tocmai în acest din urmă sens. Exemplul lui Aristotel este următorul: maurul este negru, dar e alb la dinți; astfel, el este şi nu este în acelaşi timp negru. – Este un exemplu inventat, care n-ar păcăli pe nimeni cu adevărat; dar să luăm un exemplu din experiența reală.

Exemplul 1. Într-o discuție despre filozofie, am recunoscut că sistemul meu protejează chietiştii, ba chiar le aduce laudă. – Tot în cadrul acelei discuții, a venit vorba, la un moment dat, de Hegel, iar eu am afirmat că acesta a scris,

[xii] *Sophisma a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* Este a doua infirmare sofistică amintită de Aristotel: ἔξω της λέξεως⁻ το ἁπλῶς, ἢ μή ἁπλῶς, ἀλλά πη η πού, η πότε, η πρός τί λέγεσθαι, in: *Respingerile sofistice,* 5.

în bună măsură, tâmpenii, sau măcar că multe pasaje din scrierile sale sunt astfel concepute, că autorul a pus doar literele, iar sensul trebuie adăugat de cititor. – Preopinentul meu a preferat să nu contrazică cele spuse de mine cu argumente *ad rem*, ci s-a mulțumit cu un *argumentum ad hominem*: cum că eu tocmai lăudasem chietiştii, or, şi aceştia au scris o grămadă de tâmpenii.

Am încuviințat, dar am adăugat că eu nu lăudasem chietiştii ca filozofi şi scriitori, deci nu în temeiul performanțelor lor *teoretice*, ci doar ca oameni, pe baza faptelor lor, aşadar doar în sens *practic*: în cazul lui Hegel însă, ar fi fost vorba de performanțe teoretice. – Astfel, am parat atacul.

Primele trei stratageme sunt înrudite: ele au în comun faptul că adversarul vorbeşte despre cu totul altceva decât ceea ce fusese enunțat; dacă vrei ca celălalt să te copleşească, atunci apelezi, în acest caz, la o *ignoratio elenchi*. – Căci, în toate exemplele arătate, ceea ce spune adversarul sunt adevăruri: doar că ceea ce spune el nu contrazice, cu adevărat, teza, ci este doar un contraargument aparent; prin urmare, cel contrazis va putea nega consecința concluziei sale: anume concluzia despre adevărul enunțului său cu privire la falsitatea enunțului nostru. Este vorba deci de o infirmare directă a infirmării sale: *per negationem consequentiae*.

Premisele adevărate nu trebuie acceptate, căci astfel consecințele sunt previzibile. În schimb, se pot folosi următoarele două mijloace, din stratagemele a IV-a şi a V-a.

# Stratagema a IV-a

Dacă vrei să tragi o conluzie, atunci nu trebuie să laşi altora posibilitatea să o prevadă, ci trebuie să aminteşti una câte una premisele, în cadrul discuției, fără a atrage atenția asupra lor; altminteri, adversarul va încerca oricând să te încurce. Sau dacă nu eşti sigur că adversarul va accepta premisele, atunci aminteşte doar premisele premiselor; foloseşte prosilogismele; încearcă să obții confirmarea premiselor mai multor astfel de prosilogisme, fără o ordine anume, ascunzând astfel jocul la care te dedai, până când adversarul va accepta toate premisele necesare argumentației tale. Cu alte cuvinte, pledează-ți cauza prin învăluire. Aceste reguli le găsim la Aristotel, *Topicele*, VIII, 1; [ele] nu au nevoie de exemplificare.

# Stratagema a V-a[xiii]

Pentru a ne demonstra teza, putem folosi şi premise false, anume în cazul în care adversarul nu le-ar accepta nicicum pe cele adevărate, fie din cauză că nu realizează adevărul lor, fie pentru că intuieşte că teza decurge automat din ele: a se formula enunțuri care sunt false în sine, dar care sunt adevărate folosite *ad hominem*, şi a se argumenta prin modul de gândire al adversarului, *ex concessis*. Căci adevărul poate reieşi şi din premise false, pe când neadevărul niciodată din premise adevărate. Tot astfel, se pot infirma argumentele false ale adversarului prin alte argumente false, pe care el să le accepte, totuşi, drept adevărate: avem de-a face cu un adversar, deci trebuie să ne folosim de modul său de gândire. De exemplu, dacă este adeptul unei secte religioase, a cărei doctrină nu o îmbrățişăm: putem folosi împotriva lui chiar enunțuri specifice doctrinei acelei secte, ca *principia*. Cf. Aristotel, *Topicele*, VIII, 9.

---

[xiii] Ține, de fapt, de cea de dinainte.

# Stratagema a VI-a

Se poate face o *petitio principii* camuflată, postulându-se ceea ce e de demonstrat fie 1) sub un alt nume – de exemplu „renume" în loc de „onoare", „virtute" în loc de „virginitate" etc., dar şi concepte alternative precum „animale vivipare" în loc de „vertebrate" –, fie 2) făcându-i pe ceilalţi să accepte ca adevăr general ceva [care este] contestabil ca adevăr particular, de exemplu afirmând caracterul neştiinţific al medicinei prin postularea caracterului incert al oricărei cunoaşteri umane; 3) dacă, *vice versa*, două enunţuri decurg una dintr-alta, iar unul din ele trebuie demonstrat, atunci trebuie postulat celălalt enunţ; în fine, 4) dacă trebuie demonstrat un adevăr general, atunci trebuie obţinută confirmarea fiecărui adevăr particular. (Este opusul stratagemei nr. 2; cf. Aristotel, *Topicele*, VIII, 11.)

Reguli valabile pentru exersarea abilităţilor dialectice conţine ultimul capitol din *Topicele* lui Aristotel.

# Stratagema a VII-a

Dacă disputa de argumente este purtată riguros şi formal, iar cei angrenaţi în dispută doresc să se facă înţeleşi în modul cel mai clar cu putinţă, atunci cel care a emis teza şi care trebuie s-o demonstreze *va pune întrebări* adversarului său, pentru a putea extrage adevărul tezei sale din concesiile făcute de cel din urmă. Această metodă erotematică era foarte folosită în Antichitate (se mai numeşte şi socratică); şi alte stratageme amintite mai jos – pe care le-am prelucrat liber după Aristotel, *Respingerile sofistice*, 15 – se referă la aceeaşi metodă.

Trebuie să punem mai multe întrebări, eventual toate deodată, pentru a putea ascunde concesia pe care o ţintim cu adevărat. În schimb, argumentaţia proprie trebuie expusă rapid, pe baza concesiilor făcute de adversar: căci cei care gândesc lent nu ne vor putea urmări şi vor trece cu vederea eventualele greşeli sau lipsuri din argumentaţie.

# Stratagema a VIII-a

Adversarul trebuie înfuriat: căci astfel el nu mai este capabil să judece corect şi să profite de ascendentul pe care-l are, eventual, asupra noastră. Îl putem înfuria fiind pur şi simplu impertinenți, sâcâindu-l şi fiind în chip vădit nedrepți cu el.

# Stratagema a IX-a

Întrebările nu trebuie puse în ordinea impusă de concluzia la care trebuie să ajungem, ci prin intermediul a tot felul de permutări: adversarul nu va mai şti încotro merge demonstraţia noastră, neputând astfel să-şi pună la punct contraargumentele; de asemenea, răspunsurile sale pot fi folosite pentru a trage din ele diverse concluzii, chiar concluzii opuse, în funcţie de natura răspunsurilor. Există aici o similitudine cu stratagema a IV-a, care ne cere să nu ne dezvăluim raţionamentul.

# Stratagema a X-a

Dacă ne dăm seama că adversarul respinge intenționat întrebările care l-ar fi silit să accepte demonstrația enunțului nostru, atunci trebuie puse întrebări contrare, ca şi cum am vrea să obținem confirmarea enunțului contrar, ori cel puțin trebuie să-i punem ambele tipuri de întrebări, pentru a-l deruta şi a-l face să nu mai observe de ce confirmare avem nevoie în demonstrația noastră.

# Stratagema a XI-a

Dacă procedăm prin inducție, iar adversarul ne concede cazurile particulare pe baza cărora ne putem enunța teza, atunci nu trebuie să-l întrebăm dacă acceptă şi adevărul general decurgând din aceste cazuri particulare; ci trebuie enunțat adevărul respectiv ca deja stabilit şi unanim acceptat: astfel, adversarului i se va părea că a acceptat el însuşi adevărul respectiv, şi chiar şi asistenței înseşi i se va părea întocmai, pentru că îşi va aminti de numeroasele întrebări legate de cazurile particulare care trebuie să fi condus la concluzia respectivă.

# Stratagema a XII-a

Dacă este vorba de un concept general, care nu are [încă] un nume propriu, ci trebuie denumit printr-o figură de stil sau printr-o parabolă, atunci trebuie aleasă de la bun început o astfel de parabolă, care să fie favorabilă tezei noastre. Astfel, în Spania de exemplu, denumirile celor două partide politice sunt *serviles* şi *liberales* – cu siguranță ele au fost date de adepții celui din urmă.

Numele de „protestanți" este ales de protestanți înşişi, precum şi numele de „evanghelici": dar numele de „eretici" a fost dat de catolici.

Această observație se aplică şi pentru numele comune, care pot fi luate într-un sens mai propriu: de exemplu, dacă adversarul a propus vreo *schimbare,* atunci aceasta trebuie denumită „înnoire": căci cuvântul din urmă este odios. Şi el ar face la fel, dacă noi suntem cei care propunem cuvântul. – În primul caz, conceptul opus se va numi „ordinea în vigoare", în cel deal doilea „dezordine". – Cineva nepărtinitor şi

total lipsit de intenții peiorative ar folosi termenul de „cult" sau „confesiune" pentru realități pe care un altul, vorbind în numele lor, le va numi „evlavie", „însuflețire întru Domnul", pe când un inamic al acestor realități le va numi „bigotism" sau „superstiție". În principiu, aceasta este o *petitio principii* foarte rafinată: punem deja în denumire ceea ce vrem să demonstrăm, rămânând ca adevărul demonstrației să decurgă dintr-o judecată pur analitică. Ceea ce unul numeşte „reținere" sau „luare în custodie", celălalt numeşte „încarcerare". – Un vorbitor îşi trădează adesea intențiile prin denumirile folosite pentru un lucru sau altul. – Unul spune „cler", altul „popime". Din toate stratagemele, aceasta este cea mai des folosită, oarecum din instinct: „zel religios" = „fanatism"; „galanterie" = „adulter"; „echivocuri" = „bancuri porcoase"; „la strâmtoare" = „falit"; „a te folosi de relații şi influență" = „prin corupție şi nepotism"; „a şti să-ți arăți recunoştința" = „a plăti gras".

# Stratagema a XIII-a

Pentru a-l face pe adversar să confirme un enunț, trebuie să-i oferim şi contrariul enunțului şi să-i dăm posibilitatea să aleagă, dar pronunțând contrariul atât de răspicat, încât adversarul să evite paradoxul şi să accepte enunțul nostru care pare cel mai plauzibil. De exemplu, l-am putea face să concească că cineva trebuie să facă *tot* ce-i spune părintele său; atunci întrebăm: „Trebuie să fii ascultător sau neascultător față de părinți, în *toate* privințele?“ – Sau, dacă despre un lucru se spune că se întâmplă „des“, atunci trebuie să întrebăm dacă „des“ înseamnă, în acest caz, „în puține cazuri“ sau „în suficient de multe cazuri“: adversarul va spune „suficient de multe“. E ca şi cum ai pune gri lângă negru – griul va părea a fi alb; iar dacă-l pui lângă alb, ar putea părea negru.

# Stratagema a XIV-a

O stratagemă impertinentă este să proclamăm teza noastră ca fiind demonstrată – văzând că suita de întrebări puse adversarului a atras răspunsuri defavorabile tezei –, în ciuda oricărei evidențe, şi să triumfăm pur şi simplu. Dacă adversarul este timid sau prostănac, iar noi înşine nu ducem lipsă de neobrăzare şi, în plus, avem şi o voce răsunătoare, atunci şansele de izbândă sunt mari. Stratagema aceasta ține de *fallacia non causae ut causae.*

# Stratagema a XV-a

Dacă am enunțat un paradox şi nu reuşim să găsim argumente în sprijinul acestui enunț, atunci îi oferim adversarului oricare altă propoziție corectă, cu condiția ca nici aceasta să nu fie chiar uşor de demonstrat, aşa încât el s-o accepte sau s-o respingă, ca şi cum am vrea să obținem, ca o consecință a ei, argumentul pentru primul enunț. Dacă adversarul respinge cea de-a doua propoziție din mefiență, atunci ducem propoziția *ad absurdum* şi ieşim triumfători; dacă însă el concede conținutul celei de-a doua propoziții, atunci înseamnă că, pe moment, am enunțat ceva validabil, iar şirul argumentelor poate fi continuat. Sau recurgem, în plus, la stratagema dinainte şi afirmăm că, prin aceasta, paradoxul nostru a fost demonstrat. E nevoie de o mare doză de impertinență pentru aşa ceva, dar experiența arată că există unii oameni care aplică această stratagemă instinctiv.

# Stratagema a XVI-a

*Argumenta ad hominem* sau *ex concessis*. Odată ce adversarul a făcut o afirmație, trebuie să vedem dacă nu cumva aceasta stă în oarecare măsură în contradicție – chiar şi aparentă – cu oricare altă afirmație sau concesie de-a sa anterioară, ori cu principiile vreunei şcoli filozofice sau ale vreunei secte, al căror nume l-a amintit laudativ sau aprobator, ori cu faptele membrilor acestei secte – fie ei devotați ori doar pretinşi membri –, ori, în fine, cu propriile-i fapte sau concepții. Dacă adversarul nu condamnă, de exemplu, suicidul, atunci exclamăm pe dată: „Păi, de ce nu te spânzuri?“ Sau, dacă el susține că Berlinul ar fi un oraş mizerabil, atunci izbucnim: „De ce nu pleci imediat cu primul poştalion?“ Într-un fel sau altul, tot vom reuşi să-l încurcăm.

# Stratagema a XVII-a

Dacă adversarul ne prinde la înghesuială cu un contraargument, ne vom putea salva printr-o disociere de nuanță – fie ea şi pură improvizație –, căutând o expresie echivocă sau un caz aparte, în măsura în care enunțul o permite.

# Stratagema a XVIII-a

De îndată ce observăm că adversarul începe o argumentare care are toate şansele să ne infirme teza, atunci nu trebuie să-l lăsăm să-şi termine şirul argumentelor, ci vom întrerupe, din când în când, desfăşurarea disputei, vom sări [la alte teme], vom deturna atenția asupra altor enunțuri: pe scurt, vom pune în practică o *mutatio controversiae.* (Vezi şi stratagema XXIX.)

# Stratagema a XIX-a

Dacă adversarul pretinde în mod imperios să aducem un contraargument față de un anumit punct din argumentația sa, iar noi nu găsim pe moment nimic, atunci trebuie să generalizăm, pe cât se poate, problema şi să formulăm obiecții legate tocmai de aspectul general. De exemplu, suntem chemați să infirmăm o anumită ipoteză din fizică: ne vom arăta sceptici față de cunoaşterea umană în general, vom arăta cât de înşelătoare este aceasta şi vom ilustra cu exemple concrete din alte domenii.

# Stratagema XX

Dacă am cerut să ni se prezinte premisele unei teze, iar adversarul le-a expus, confirmându-le astfel, atunci nu trebuie să-l lăsăm să formuleze el însuşi şi concluzia, ci vom trage noi înşine concluzia: chiar şi atunci când una sau alta din premise nu este satisfăcută, tot o admitem şi trecem direct la formularea concluziei. Se cheamă că am aplicat o *fallacia non causae ut causae*.

# Stratagema XXI

În cazul în care adversarul recurge la un argument superficial sau sofistic, pe care-l sesizăm de îndată, putem, desigur, să-l contracarăm arătând penibilul şi superficialitatea argumentului; dar mai bine este să răspundem printr-un contraargument la fel de superficial şi sofistic, pentru a-l putea pune în încurcătură. Căci nu adevărul e important, ci cine câştigă. Dacă adversarul invocă, de exemplu, un *argumentum ad hominem*, atunci ajunge să parăm cu un contraargument *ad hominem* (*ex concessis*): în general, e mai puțin complicat să ne folosim de un *argumentum ad hominem*, de îndată ce ni se oferă ocazia, decât să încercăm, în lungi analize, să lămurim adevărata natură a lucrurilor.

# Stratagema XXII

Dacă adversarul pretinde să-i concedem un punct din care problema disputată ar decurge nemijlocit, atunci vom nega, pretinzând că este doar o *petitio principii*; atât el, cât şi auditoriul vor considera că un enunţ asemănător problemei este identic cu problema: în acest fel, i-am refuzat adversarului cel mai tare argument.

# Stratagema XXIII

Contrazicerea şi cearta incită la *exagerarea* afirmaţiei. Putem, prin urmare, să-l determinăm pe adversar, contrazicându-l, să exagereze o afirmaţie care în sine este adevărată sau care poate fi validată măcar pe un domeniu de definiţie bine precizat: după ce vom fi infirmat această exagerare, va putea părea că am infirmat şi afirmaţia sa iniţială. Dar trebuie să şi ştim să ne apărăm împotriva acestei stratageme şi să nu ne lăsăm antrenaţi, atunci când suntem contrazişi, într-o exagerare sau într-o extensie nepermisă a domeniului de definiţie pentru afirmaţia noastră. Adesea, adversarul însuşi va căuta să extindă afirmaţia noastră asupra unui obiect la care noi nu ne-am referit: în atare situaţie, trebuie să ştim să parăm imediat, să-i precizăm adversarului din nou limitele de valabilitate ale afirmaţiei, prin formule de genul: „Eu n-am spus decât atât şi nimic mai mult."

# Stratagema XXIV

Arta de a enunța false silogisme. Folosindu-ne de enunțul adversarului, putem forța, prin deducții false şi prin deformarea sensului conceptelor, formularea unor propoziții care nu decurg nicicum din acel enunț şi care nu reflectă în nici un fel opinia adversarului, ci, dimpotrivă, sunt absurde şi chiar pernicioase: va părea dintr-odată că enunțul său conduce la alte enunțuri care fie sunt contradictorii în sine, fie contrazic adevăruri recunoscute; indirect, va părea că i-am infirmat enunțul, aceasta fiind o *apagogă*. Şi în acest caz, am aplicat stratagema *fallacia non causae ut causae*.

# Stratagema XXV

Această stratagemă urmăreşte realizarea unei *apagoge* printr-o *instanţă*, un *exemplum in contrarium*. Aşa-numita επαγωγή, (lat. *inductio*) reclamă un număr mare de cazuri particulare pentru un enunţ cu caracter general; pe când o ἀπαγωγή are nevoie de un singur caz particular în contradicţie cu enunţul general, pentru a-l infirma pe acesta: un astfel de caz se numeşte „instanţă", ἐνστασις, (lat. *exemplum in contrarium* sau *instantia*). Să luăm enunţul: „Toate rumegătoarele sunt cornute"; acest enunţ poate fi infirmat de o singură instanţă: a cămilelor.

Instanţa este cazul în care se aplică un adevăr general, iar ceva este subsumabil unui concept general, dar în raport cu care adevărul respectiv nu este valid, fiind astfel infirmat. Atât doar că, prin aceasta, pot apărea erori; dacă adversarul invocă astfel de instanţe, atunci trebuie să verificăm următoarele aspecte: 1. dacă exemplul său este chiar adevărat sau doar aparent; există probleme cu o singură soluţie reală: cazul nu

are conținut de adevăr: de pildă, numeroase miracole, poveşti cu fantome ş.a.m.d.; 2. dacă exemplul este într-adevăr subsumabil conceptului adevărului enunțat: raportul acesta este adesea aparent şi poate fi pus în lumină doar printr-o disociere exactă; 3. dacă exemplul este într-adevăr în contradicție cu adevărul enunțat: căci şi contradicția este adesea doar aparentă.

# Stratagema XXVI

Un artificiu sclipitor este aşa-numita *retorsio argumenti*: se aplică atunci când [ne dăm seama că] argumentul pe care adversarul vrea să-l folosească pentru sine ar fi mai bun folosit împotriva sa; el spune, de exemplu: „E doar un copil, să nu i-o luăm în nume de rău!“ *Retorsio*: „Tocmai pentru că încă e un copil, trebuie educat, pentru a nu-i încuraja pornirile rele.“

# Stratagema XXVII

Dacă, după ce-am invocat un argument, adversarul devine subit agresiv, atunci trebuie să insistăm cât se poate pe acel argument: nu doar pentru că e bine să-l înfuriem pe adversar, ci pentru că, probabil, am atins punctul sensibil al argumentării sale şi că, prin urmare, am putea să-l înghesuim mai tare decât ne dăm seama pe moment.

# Stratagema XXVIII

Această stratagemă este aplicabilă, în principiu, atunci când oamenii culți au o controversă în fața unei audiențe inculte. Dacă nu avem la îndemână niciun *argumentum ad rem* şi nici măcar unul *ad hominem*, atunci trebuie invocat un argument *ad auditores*, adică un enunț neadevărat, dar a cărui nonvaliditate nu e sesizabilă decât de specialiştii unui anumit domeniu; adversarul este specialist, dar asistența nu. Prin urmare, adversarul va apărea în ochii asistenței ca fiind bătut, mai ales dacă enunțul respectiv îi acoperă teza de ridicol: oamenii sunt întotdeauna gata să izbucnească în râs – cel puțin cei bine dispuşi vor fi de partea noastră. Pentru a demonstra falsitatea enunțului nostru, adversarul ar trebui să se lanseze în lungi explicații, să invoce legități ştiințifice sau să facă recurs la alte probleme. Dar, pentru aşa ceva, nu va găsi ascultători prea lesne.

Exemplu: Adversarul afirmă că, în geneza faliilor continentale, masa din care s-au cristalizat

granitul şi celelalte roci era lichidă, din cauza temperaturilor crescute; cu alte cuvinte, era topită: temperatura ei trebuie să fi fost de cca. 200° R[12], iar masa respectivă s-a cristalizat la contactul cu apa mărilor, care o acoperea. – Invocăm un *argumentum ad auditores*, cum că, la o astfel de temperatură, ba chiar de la vreo 80° în sus, marea ar fi dat deja în clocot şi s-ar fi evaporat în atmosferă, plutind acum sub formă de norişori. – Auditoriul izbucneşte în râs. Pentru a ne contracara, adversarul ar trebui să arate că temperatura de fierbere nu depinde doar de temperatură, ci şi de presiune, ba chiar depinde atât de mult de presiunea atmosferică, încât nici la 200° R apa mării nu s-ar putea evapora în întregime. – Ei bine, cei nepricepuți la fizică ar avea nevoie de un tratat întreg ca să fie convinşi de aşa ceva.

# Stratagema XXIX

Dacă observăm că urmează să pierdem, atunci trebuie să realizăm o *diversiune*: altfel spus, enunțăm brusc ceva care nu are nicio legătură cu discuția în cauză, dar care dă impresia că ar avea vreo legătură şi ar fi un argument împotriva adversarului. Dacă diversiunea are, totuşi, legătură cu *thema quaestionis*, atunci vom proceda cu oarecare modestie; dacă nu, dacă diversiunea e legată doar de adversar, atunci vom proceda cu impertinență.



Exemplu: Mi-am exprimat admirația față de faptul că, în China, nu există aristocrație ereditară, iar funcțiile în stat sunt ocupate doar pe bază de *examina*. Preopinentul meu a afirmat că erudiția îți dă dreptul de a ocupa funcții publice la fel de puțin cât îți dă acest drept poziția socială dobândită prin naştere, pe care el, totuşi, nu o desconsidera. – În acest punct i s-au încurcat socotelile. [Preopinentul meu] a recurs la o diversiune, spunând că, în China, toate stările sunt supuse coerciției punitive, fapt pe care l-a

pus în legătură cu numărul mare de consumatori de ceai, ambele aspecte fiind reprobabile, în ochii săi. – Dacă m-aş fi apucat să răspund la toate acestea, atunci m-aş fi lăsat deturnat de la obiectul discuției şi mi-ar fi scăpat din mână o victorie deja obținută.

De mult tupeu dau dovadă cei care recurg la diversiuni care nu privesc în nici un fel chestiunea în cauză, ci sunt construite pe formule de genul: „Da, păi după cum spuneați dumneavoastră înşivă mai deunăzi etc." Astfel aplicată, [diversiunea] ține într-o anumită măsură de atacul la persoană, despre care va fi vorba în ultima stratagemă. Mai exact, ea este o treaptă intermediară între *argumentum ad personam*, pe care-l vom dezbate tot acolo, şi *argumentum ad hominem.*



Până şi cea mai mică ciondăneală între doi oameni de rând ne arată că tendința spre diversiune este înnăscută: când unul îi face reproşuri celuilalt, acesta din urmă nu va răspunde aşa încât să infirme reproşurile respective, ci tot prin reproşuri, la rândul său, lăsând astfel să pară că acceptă adevărul reproşurilor care i s-au făcut lui, din moment ce nu le-a atacat. El nu procedează altfel decât Scipio, care nu a atacat cartaginezii în Italia, ci în Africa. În războaie, astfel de diversiuni pot fi eficiente uneori. Dar,

într-o mică ceartă, a recurge la ele este un act neinspirat, deoarece reproşurile primite stau în picioare şi produc eventualei asistenţe o impresie proastă despre ambele părţi. În disputele de argumente, diversiunea poate fi folosită *faute de mieux*.[13]

# Stratagema XXX

*Argumentum ad verecundiam.*[14] A se invoca, în loc de cauze, o autoritate, în funcție de gradul de erudiție al adversarului.

Seneca spune: *Unusquisque mavult credere quam judicare*[15] (cf. *De vita beata*, I, 4); totul devine un simplu joc, dacă poți invoca o autoritate pe care adversarul s-o respecte. Şi cu cât adversarul are cunoştințe mai limitate şi facultăți mai şubrede, cu atât va accepta valabilitatea mai multor autorități. Dacă, în shimb, facultățile şi cunoştințele sale sunt de prim rang, atunci va accepta cu greu autoritatea cuiva, ori chiar nu va accepta nicio autoritate. În tot cazul, [adversarul] va accepta autoritatea unor specialişti din domenii pe care nu le stăpâneşte – din anumite arte, ştiințe sau îndeletniciri –, însă nu fără a manifesta o oarecare mefiență față de ele. Oamenii de rând, în schimb, au un profund respect față de specialiştii oricărui domeniu. Ei nu ştiu că cine face o profesie dintr-un domeniu de activitate nu iubeşte neapărat obiectul activității, ci mai

curând profitul promis de aceasta; după cum nu ştiu nici că cine predă o disciplină nu o stăpâneşte decât rareori, căci cine vrea să studieze temeinic disciplina respectivă nu mai are, de regulă, timp să-i învețe şi pe alții. Stă însă în caracterul *vulgului* să accepte numeroase autorități şi să manifeste respect față de ele. Dacă nu putem cita o autoritate care să se potrivească în context, atunci putem apela oricând la una fără legătură cu contextul; putem cita ceea ce a spus cineva în cu totul altă situație sau în cu totul alt sens. Ceea ce adversarul nu înțelege poate funcționa, cel mai adesea, ca o autoritate. Inculții au un respect deosebit față de expresiile greceşti sau latineşti. În unele cazuri, citatele celebre pot funcționa nu doar în afara contextului, ci chiar fiind răstălmăcite; pot fi introduse citate în întregime inventate: rareori adversarul are cartea la îndemână, pentru a ne putea verifica. Şi chiar dac-ar avea-o – cei mai mulți nu ştiu a se servi de cărți. Cel mai frumos exemplu pentru această stratagemă ni-l dă acel prelat francez care, altfel decât concetățenii săi, nu voia să se supună la ordinul de a *pava* bucata de stradă care-i trecea prin fața casei şi a citat un pasaj biblic: *paveant illi, ego non pavebo.*[16] Asta i-a convins pe liderii comunității [care i-au dat pace]. De asemenea, *prejudecățile* şi *stereotipurile* sunt

şi ele foarte eficace ca autoritate. Căci majoritatea gândeşte aşa cum ne arată Aristotel: ά μέν πολλοίς δοκέι ταῦτα γέ είναι φάμεν.[17] Aproape că nu există opinie suficient de absurdă, încât să nu fie îmbrăţişată cu uşurinţă de oameni, de îndată ce i-ai convins că opinia respectivă este *unanim acceptată*. Exemplul se răsfrânge atât asupra gândirii, cât şi asupra faptelor lor, căci oamenii sunt precum oile care se ţin după berbec, oriunde ar merge acesta: mai degrabă ar muri decât să gândească. E ciudat să vezi cum generalitatea unei opinii poate cântări atât de mult în ochii oamenilor, de vreme ce ei înşişi pot vedea, la sine, cât de uşor şi fără judecată îşi pot însuşi o opinie – doar pe baza unui exemplu. Dar ei nu realizează aceasta, întrucât lor nu le este specifică autocunoaşterea. – Doar cei aleşi pot spune, alături de Platon, τοϊς πολλοις πολλά δοκεϊ, adică *vulgul* nu se gândeşte decât la prostii, iar dacă-i dai atenţie, atunci îţi dai singur de furcă.

Serios vorbind, *generalitatea unei opinii* nu este nici demonstraţia ei, ba nici măcar un temei, în care validitatea ei să poată fi considerată drept probabilă. Cei care pretind aşa ceva trebuie să admită 1. că, cu cât durează de mai mult *timp* generalitatea ei, cu atât i se diminuează relevanţa şi demonstrabilitatea: altminteri, ar trebui

să retrezească la viață tot felul de erori care au trecut cândva drept adevăruri generale (de exemplu, sistemul ptolemeic [în astronomie], catolicismul în țările protestante etc.); 2. că şi anvergura în *spațiu* înseamnă acelaşi lucru: altminteri, adepții buddhismului, creştinismului şi Islamului ar fi derutați de opinii atât de general valabile. (Cf. Bentham[18], *Tactique des assemblées législatives*, vol. II, p. 76.)

Ceea ce numim, de regulă, *opinie comună* este, la o privire mai atentă, doar părerea a două sau trei persoane; iar de acest lucru ne convingem de îndată ce înțelegem modul în care se nasc astfel de opinii general valabile. Ne dăm seama că, la origine, au fost doar doi sau trei oameni care au afirmat, au enunțat sau au acceptat o astfel de opinie, după care ceilalți au avut bunăvoința de a crede că cei dintâi au verificat riguros validitatea ei: bazându-se pe prejudecata că primii au fost competenți, au venit apoi alți câțiva care au acceptat opinia; aceştia au fost crezuți de mulți alții care, din lene, au preferat să creadă, decât să verifice pe îndelete. Astfel, numărul adepților leneşi şi creduli a crescut de la zi la zi: căci, dacă, la început, mulți şi-au dat acceptul pentru opinia respectivă, atunci cei ce li s-au alăturat ulterior au considerat că acest lucru nu s-ar fi întâmplat, dacă temeiul acelei opinii n-ar fi fost adevărat.

Ceilalți au fost apoi constrânşi să accepte opinia care trecea deja drept comună, pentru a nu fi considerați spirite recalcitrante, care se ridică împotriva opiniilor unanim acceptate – tineri impertinenți, care vor să fie mai deştepți decât tot restul lumii. Din acest moment, a devenit o obligație să-ți exprimi adeziunea, iar puținii care erau în stare să judece au fost nevoiți să tacă: iar cei ce au voie să vorbească sunt oameni care, nefiind capabili să emită judecăți şi opinii proprii, devin ecoul opiniilor altora şi nimic mai mult. Chiar şi aşa, ei sunt cu-atât mai zeloşi şi mai intoleranți în a apăra acele opinii. Căci ceea ce urăsc ei mai mult şi mai mult la cel ce gândeşte altfel decât ei nu e atât opinia contrară, cât cutezanța de a vrea să judece el însuşi. Aşa ceva ei n-ar întreprinde niciodată şi sunt conştienți, în secret, de acest fapt. – Pe scurt, foarte puțini pot gândi, dar toți vor să aibă opinii: ce altceva le mai rămâne [celor mulți], decât să preia ca atare judecăți gata făcute de alții, ei înşişi neputând să le facă? – Iar dacă lucrurile oricum stau aşa, ce mai contează vocea a o sută de milioane de oameni? – La fel [se întâmplă] şi în istoriografie, unde un fapt [trece drept] istoric, pentru că se regăseşte la o sută de istorici, deşi s-a dovedit între timp că toți au copiat unii de la alții, aşa încât respectiva informație se bazează, de fapt,

doar pe spusele unuia singur. (Cf. Bayle, *Pensées sur les Comètes*, vol. I, p. 10.)

*Dico ego, tu dicis, sed denique dixit et ille:*
*Dictaque post toties, nil nisi dicta vides.*

Nu mai puțin adevărat este că, în cearta cu oamenii obişnuiți, putem invoca opinia comună cu valoare de autoritate.

De altfel, observăm lesne că, de cele mai multe ori, în cearta dintre două minți mediocre prevalează argumentul autorității: cu această armă se bat cei mai mulți, unii împotriva celorlalți. – Dacă o minte mai bună trebuie să înfrunte una mediocră, atunci este recomandabil ca şi prima să uzeze de aceeaşi armă, recurgând la autoritate în funcție de punctele slabe ale adversarului său. Căci, uzând de arma rațiunii, el n-ar face, *ex hypothesi*, decât să-şi ridice împotrivă un Siegfried insensibil la orice argument rațional, călit fiind în scăldătoarea incapacității de a gândi şi de a emite judecăți.

De fapt, în instanțele judecătoreşti nu se poartă decât controverse soluționabile prin invocarea autorității, chit că e vorba de autoritatea legii, care e dinainte stabilită: puterii de judecată nu-i revine decât rolul de a identifica legea, altfel spus autoritatea care să poată fi aplicată de la caz la caz. Pe când dialectica are

destul spațiu de desfășurare aici; ea ar putea asocia o speță unei legi care nu o reglementează nicicum, în așa fel încât legea să pară relevantă pentru speță: sau invers.

# Stratagema XXXI



Dacă nu ştim ce să opunem argumentelor expuse de adversar, atunci mai bine ne declarăm, cu ironie fină, incompetenţi: „Ce spuneţi dumneavoastră întrece slaba mea putere de cuprindere: se prea poate să fie corect; doar că nu pot înţelege şi mă declar incapabil să dau o judecată." – Prin aceasta insinuăm, faţă de auditorii care ne respectă, că la mijloc ar fi pure inepţii. Aşa s-au exprimat mulţi profesori din vechea şcoală eclectică, atunci când a apărut *Critica raţiunii pure*, sau mai bine zis atunci când această scriere începuse să facă senzaţie: „nu înţelegem nimic din ea"; şi credeau că au „rezolvat-o" astfel pe veci. – Dar când unii adepţi ai noii şcoli le-au arătat că nu se înşelaseră şi chiar nu reuşiseră să înţeleagă nimic din ea, atunci au tăcut ruşinaţi.

Această stratagemă nu trebuie folosită decât atunci când suntem siguri că publicul are mult mai multă consideraţie pentru noi decât pentru adversar: de exemplu, o poate folosi profesorul

împotriva unui student. De fapt, această stratagemă ține de cea de dinainte şi reprezintă validarea *propriei autorități*, şi anume nu prin invocarea unui argument veritabil, ci în mod extrem de malițios. – Contracararea stratagemei ar fi: „Dacă îmi permiteți, judecând după extraordinara dumneavoastră perspicacitate, cred că ar fi o bagatelă pentru dumneavoastră să-mi înțelegeți argumentul; deci modul meu de exprimare trebuie să fi fost defectuos", repetând apoi argumentul în aşa fel, încât să-l înțeleagă *nolens volens* şi să fie clar pentru oricine că până mai înainte chiar nu fusese în stare să-l înțeleagă. – I-am plătit astfel cu propria monedă: el a vrut să insinueze că am spus „inepții"; noi i-am demonstrat „lipsa de înțelegere". Ambele au fost obținute uzând de cea mai fină politețe.

# Stratagema XXXII

Putem respinge scurt şi eficient, sau măcar putem arunca o umbră de suspiciune asupra contraargumentului adversarului, incluzându-l într-o categorie odioasă, chiar dacă acel contraargument doar se aseamănă sau stă într-o relație accidentală cu categoria respectivă. De exemplu, prin formulări de genul: „ăsta-i maniheism"; „e arianism"; „e pelagianism"; „e idealism curat"; „nu e decât spinozism"; „e doar panteism"; „e brownianism"; „naturalism"; „ateism"; „raționalism"; „spiritualism"; „misticism" etc. – Prin aceasta, inducem două impresii: 1. că acel contraargument este realmente identic sau cel puțin conținut în categoria numită, aşa încât exclamăm: „Ah, am mai auzit asta!"; şi 2. că această categorie a fost deja infirmată întru totul şi nu poate conține, prin urmare, nicio fărâmă de adevăr.

# Stratagema XXXIII

„Poate că e corect în teorie, dar în practică nu se aplică." – Prin acest sofism, concedem că temeiul argumentului este corect, dar respingem consecințele sale; el stă în contradicție cu regula *a ratione ad rationatum valet consequentia*.[19] – Această afirmație este o imposibilitate: ceea ce e valabil în teorie *trebuie* să fie valabil și în practică; dacă acest lucru nu se aplică, atunci eroarea este în teorie, fie că ceva a fost omis, fie că nu a fost luat deliberat în calcul – oricum, teoria e falsă.

# Stratagema XXXIV

Dacă adversarul nu dă un răspuns direct la o întrebare sau la un argument invocat de tine, ci evită răspunsul printr-o altă întrebare sau printr-un răspuns indirect, ori chiar deturnează dezbaterea printr-un enunț care nu este deloc la obiect, atunci aceasta e dovada incontestabilă că i-am atins punctul sensibil (chiar fără să ne fi dat seama): în ce-l priveşte, este o formă *relativă* de amuțire. Punctul atins de noi trebuie deci zgândărit şi mai tare, iar adversarul nu trebuie îndepărtat de acest punct sensibil cu niciun chip; chiar şi atunci când nu realizăm exact în ce constă acel punct slab.

# Stratagema XXXV

(Care, de îndată ce poate fi aplicată, face toate celelalte stratageme superflue): decât să acționezi asupra intelectului prin raționamente, mai bine acționezi motivând voința adversarului şi a auditoriului, care, dacă este în comunitate de interese cu adversarul, va îmbrățişa de îndată opinia ta, fie ea şi culeasă din ospiciu: căci, cel mai adesea, o uncie de voință atârnă mai greu la cântar decât un chintal de chibzuire şi de convingere. Desigur, stratagema aceasta nu poate reuşi decât în anumite condiții. Dacă poți să-l faci pe adversar să simtă că opinia sa, odată validată, ar lovi considerabil în interesele sale, atunci o va abandona brusc, ca pe un drug încins pe care l-ar fi luat din greşeală în mână. Să luăm un exemplu: un cleric apără o dogmă filozofică; ei bine, trebuie să-i aduci la cunoştință faptul că aceasta stă, prin implicații, în contradicție cu o dogmă fundamentală a bisericii lui, iar clericul respectiv o va lepăda fără preget.

Un moşier consideră că Anglia este superioară prin progresul tehnologic, dat fiind că maşina cu aburi preia munca multor oameni: a i se da de-nțeles că, în curând, până şi căruțele vor fi trase de motoare cu aburi, ceea ce va duce la scăderea dramatică a prețului cailor din bogata sa herghelie; şi-apoi mai vedem. În astfel de cazuri, psihicul oricărui om se supune regulii: *quam temere in nosmet legem sancimus iniquam.*[20]

Aceeaşi condiție este întrunită atunci când auditoriul face parte din aceeaşi sectă sau breaslă ca şi noi, are aceeaşi meserie sau frecventează acelaşi club ca şi noi, iar adversarul nu. Fie teza lui cât de corectă cu putință – de îndată ce doar sugerăm că ea contravine interesului comun al breslei sau sectei respective, întreg auditoriul va găsi argumentele adversarului slabe, demne de milă – oricât de imbatabile ar fi ele –, pe când pe ale noastre le va considera, dimpotrivă, pertinente, chiar de ar fi inventate întru totul; în cor vor sări să ne țină partea, pe când adversarul se va retrage ruşinat. Ba chiar, cei din auditoriu vor crede că au acționat din pură convingere. Căci ceea ce ne este defavorabil îi apare intelectului ca fiind absurd. *Intellectus luminis sicci non est recipit infusionem*

*a voluntate et affectibus.*[21] Această stratagemă ar putea fi numită şi după maxima: „a tăia răul de la rădăcină“, dar de obicei este clasificată ca un *argumentum ab utili*.

# Stratagema XXXVI

Putem surprinde şi deconcerta adversarul printr-o avalanşă de cuvinte alese la întâmplare şi lipsite de logică. Totul se bazează pe faptul că:

*Se crede, de-obicei, că unde vorbe-auzi,*
*Ar trebui ceva să se-nțeleagă.*[22]

Dacă adversarul e conştient de propria slăbiciune, dar nu vrea să se trădeze; dacă e obişnuit să asculte vrute şi nevrute, lucruri pe care nu le înțelege, dar n-ar recunoaşte cu nici un chip că nu înțelege, atunci putem lesne să-l impresionăm – afişând o mină gravă, cu aerul că tocmai rostim un argument incontestabil pentru teza noastră – prin tirade, bine ticluite, de nonsensuri, care să sune erudit şi profund, aşa încât să-i anihilăm auzul, văzul şi gândirea. După cum ştim, unii filozofi s-au folosit de această stratagemă chiar în timpurile noastre şi chiar față de întreaga opinie publică germană, având un succes răsunător. Dar pentru că *exempla odiosa*

[sunt], trimitem, în acest caz, la un exemplu mai vechi, pe care-l aminteşte Goldsmith, în scrierea sa *Vicarul din Wakefield*, capitolul 7.[23]

# Stratagema XXXVII

(Care ar trebui, de fapt, să se numere printre primele). Când adversarul are dreptate în mod obiectiv, doar că, din fericire pentru noi, alege un argument slab pentru demonstrația sa, atunci – infirmarea acestui argument fiind lesnicioasă – putem pretinde că am infirmat chestiunea în sine. În principiu, stratagema aceasta recurge la folosirea unui *argumentum ad hominem* în locul unui argument *ad rem*. Dacă nici adversarul, nici asistența nu găsesc un argument mai bun, atunci putem considera că am învins. – Bunăoară, atunci când cineva vrea să dovedească existența lui Dumnezeu invocând argumentul ontologic, care este uşor de demontat. Nu altfel li se întâmplă avocaților slabi, care pierd în instanță cauzele juste: ei invocă legi care nu se referă la cauza propriu-zisă, pe când legile care reglementează cauza nu le vin în minte.

# Ultima stratagemă



De îndată ce observăm că adversarul ne este superior şi nu ni se va putea da dreptate, va trebui să luăm disputa la modul personal, să proferăm injurii, să ne purtăm ca nişte neciopliţi. A lua o discuţie la modul personal înseamnă să nu te mai preocupe obiectul disputei – care s-a dovedit a fi oricum o cauză pierdută –, ci să te legi doar de adversar, să-l ataci la persoană într-un fel sau altul: aici intervine aşa-numitul *argumentum ad personam*, deosebit de acel *argumentum ad hominem*, care decurge din obiectul disputei pentru a ataca enunţul – fie acesta o afirmaţie sau o concesie – emis de adversar în legătură cu obiectul. Dacă luăm disputa la modul personal, atunci ignorăm cu totul obiectul ei şi atacăm exclusiv persoana adversarului. Prin urmare, trebuie să devenim injurioşi, răutăcioşi, spurcaţi, mitocani. Este ca şi cum puterile spiritului ar apela la puterile trupului, la animalitatea noastră. Această regulă este foarte îndrăgită, fiind la îndemâna oricui, ba chiar e

foarte des aplicată. Se pune doar întrebarea: ce contraregulă ar putea urma adversarul, partea astfel lezată? Căci, dacă ambele părți angrenate în dispută aplică aceeaşi regulă, atunci totul degenerează în ciomăgeală, în duel sau într-un proces de insultă.

Ar fi o iluzie să credem că am făcut suficient [pentru a ni se da dreptate], dacă nu am luat disputa la modul personal. Arătându-i celuilalt, fără să ne implicăm emoțional, că nu are dreptate, că gândeşte fals şi dă judecăți false – ceea ce chiar se întâmplă în cazul oricărei izbânzi dialectice –, nu facem decât să-l amărâm şi mai tare, decât am fi făcut-o printr-o expresie injurioasă, printr-o mitocănie. De ce? Pentru că, aşa cum spune şi Hobbes în *De Cive*, capitolul 1: *Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de seipso.*[24] – Pe om nu-l interesează decât satisfacerea propriei vanități şi nicio rană nu doare mai tare decât vanitatea lezată. (De-aici şi expresii de genul „mai bine mor, decât să..." etc.) Această satisfacere a vanității decurge, în principal, din confruntarea sinelui cu alții, sub toate aspectele, dar în principal sub aspectul facultăților intelectuale. Or, această confruntare se petrece *effective* şi chiar foarte intens în cazul disputelor de argumente. De-aici amărăciunea

celui învins, chiar dacă nu i s-a întâmplat o nedreptate propriu-zisă; şi tot de-aici această pornire de a apela la ultimul mijloc posibil, la această ultimă stratagemă, căreia nu ne putem sustrage, la rândul nostru, prin simpla politețe. A da dovadă de sânge rece şi cumpătare poate fi, totuşi, şi în acest caz, salutar; totul e să parăm liniştiți argumentele *ad personam* ale adversarului, spunând că ele nu țin de obiectul disputei, întorcându-ne de îndată la acesta, continuându-ne şirul argumentării, arătându-i adversarului că nu are dreptate, fără a da importanță jignirilor sale, altfel spus, cam cum i-a răspuns Themistocle lui Eurybiade: πατάξον μέν, ακούσον δέ.[25] Însă nu oricui îi este hărăzită o rezolvare atât de fericită.

Din acest motiv, singura contramăsură cu efect garantat este cea amintită deja de Aristotel în ultimul capitol din *Topicele*: să nu te pui cu primul venit, ci doar cu aceia pe care-i cunoşti şi despre care ştii că au suficientă înțelegere, încât să nu enunțe absurdități şi să se facă astfel singuri de ocară; încât să argumenteze cu temei, nu de pe poziții de putere şi să asculte, la rândul lor, argumentele întemeiate şi să le ia în serios; să prețuiască, la urma urmei, atât de mult adevărul, cât să poată asculta cu plăcere argumentele bine întemeiate chiar şi din gura

adversarului şi să aibă suficient simț al echității, cât să poată suporta să nu li se dea dreptate, atunci când adevărul nu e de partea lor. De-aici tragem concluzia că abia găseşti unul într-o sută de oameni care să merite onoarea de a te lăsa angrenat într-o dispută cu el. Pe ceilalți n-ai decât să-i laşi să vorbească ce vor, căci *desipere est juris gentium*[26], şi ia aminte şi la ce spune Voltaire: *„La paix vaut encore mieux que la vérité"*[27], precum şi la proverbul arăbesc cu sens similar: „În pomul tăcerii atârnă fructul păcii."




Vorbirea în contradictoriu se dovedeşte însă adesea a fi utilă ambelor părți, fiind un efort intelectual în scopul corectării propriilor opinii şi al acumulării de cunoştințe. Premisa este ca preopinenții să fie relativ egali în ceea ce priveşte gradul de instrucție şi performanțele spirituale. Dacă unul din ei are lipsuri în materie de instrucție, atunci el nu va înțelege totul, nu va fi *au niveau.*[28] Dacă are lipsuri în a doua privință, atunci amărăciunea pe care o va simți, conştientizând aceasta, îl va motiva să reacționeze cu rea-credință, prin şiretlicuri, şi să fie bădăran.

Între disputa *in colloquio privato sive familiari*[29] şi acea *disputatio sollemnis publica, pro gradu*[30] etc. nu este o deosebire fundamentală. Doar că, în cazul celei din urmă, se impune ca interpelatului (*respondens*) să i se poată da dreptate față

de cel care-l contrazice (*opponens*) în orice situație, iar la nevoie să-i sară în ajutor şi prezidiul (*praeses*); în plus, în disputa publică trebuie să argumentezi mai formal, iar argumentele tale trebuie să fie îmbrăcate în haina mai rigidă a deducției logice.

# Apendice

## I

Logica şi dialectica au fost folosite încă din vechime ca sinonime[i], cu toate că λογίζεσθαι – „a chibzui, a reflecta, a calcula" şi διαλέγεσθαι – „a dialoga, a comunica", sunt lucruri cu totul diferite. Termenul de *dialectică* (διαλεκτική, διαλεκτική πραγματεία, διαλεκτικός ἀνήρ) a fost folosit, după cum ne relatează Diogenes Laertios, pentru prima dată de Platon; or, în *Phaidros*, *Sofistul*, *Republica* (cf. cartea a VII-a) ş.a.m.d., găsim întrebuinţarea regulată a termenului cu sensul de „raţiune", de „exerciţiu în raţiune", de „a fi versat în exerciţiul raţiunii". Aristotel foloseşte τά διαλεκτικά cu acelaşi sens; dar Laurentius Valla relatează că Aristotel ar fi folosit iniţial cuvântul λογική cu acelaşi înţeles: astfel, găsim la el sintagmele λογικάς δυσχέρειας (=lat. *argutias*),

[i] Doar disociindu-le putem da definiţia adevăratei dialectici.

προτασίν λογικήν („premisă logică"), ἀπορίαν λογικήν („aporie logică"). – În conformitate cu acestea, διαλεκτική ar fi un termen mai vechi decât λογική. Cicero şi Quintilian folosesc *dialectica* şi *logica* în general cu acelaşi sens. Cicero [spune] în *Lucullo*: *Dialecticam inventam esse, veri et falsi quasi disceptatricem. – Stoici enim judicandi vias diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam Dialecticen appellant*,[31] (cf. Cicero, *Topicele*, capitolul 2). – Quintilian: *itaque haec pars dialecticae, sive illam disputatricem dicere malimus*:[32] expresia din urmă i se pare a fi deci echivalentul latin pentru διαλεκτική. (Am citat din *Petri Rami dialectica, Audomari Talaei praelectionibus illustrata*, 1569.) Această întrebuinţare sinonimică a termenilor *logică* şi *dialectică* s-a păstrat şi în Evul Mediu, ba chiar şi în modernitate, până în zilele noastre. Totuşi, în ultimul timp, s-a putut observa – mai ales la Kant –, că termenul „dialectică" este folosit adesea în sens peiorativ, ca „artă sofistică a vorbirii în contradictoriu", în timp ce termenul de „logică" este preferat pentru denumirea a ceva necorupt în intenţii. La origine însă, ambii termeni aveau aceeaşi semnificaţie, iar sinonimia lor este în continuare acceptată.

## II

Faptul că *dialectica* şi *logica* au fost folosite dintotdeauna ca sinonime nu-mi dă deplina libertate să le disociez înțelesurile, aşa cum aş dori; *logica* (de la λογίζεσθαι, „a medita", „a reflecta"; de la λόγος, „cuvânt", „rațiune" – sensuri indisolubile) ar putea fi definită ca „ştiința care se ocupă cu legile gândirii, aşadar cu modul de funcționare a rațiunii" – pe când *dialectica* (de la διαλέγεσθαι, „a conversa", unde orice conversație înseamnă comunicare de fapte sau opinii, fiind deci istorică sau deliberativă) ar fi „arta de a vorbi în contradictoriu" (de a purta o controversă, o „dispută" – în sens modern). – Logica are, în mod evident, un obiect pur aprioric, care nu poate fi determinat prin recurs la empirie, ci doar prin legile gândirii, prin mecanismele *rațiunii* (ale λόγος-ului), pe care aceasta, lăsată sieşi şi necondiționată din afară – aşadar în gândirea liberă şi netulburată de nimic a ființei raționale –, le urmează. *Dialectica*, dimpotrivă, s-ar ocupa de comunicarea dintre *două* ființe raționale, care gândesc împreună [în mod necesar] astfel, încât nu pot funcționa ca două penduluri cu acelaşi pas, rezultând de-aici o dispută, adică o înfruntare spirituală. Luați ca *rațiune pură*,

doi indivizi ar trebui să funcționeze în deplin acord. Dar devierile unuia sau altuia izvorăsc din diferența specifică fiecărei individualități, fiind deci un *element empiric. Logica*, ştiința gândirii, a mecanismelor rațiunii pure, n-ar putea fi concepută decât *a priori; dialectica*, în schimb, nu poate fi concepută, în cea mai mare parte, decât *a posteriori*, plecând de la cunoştințele dobândite prin experiența tulburărilor pe care le suferă gândirea pură din cauza diferențelor individuale, puse în evidență prin comunicarea dintre două ființe raționale, precum şi din cauza mijloacelor diferite pe care indivizii le folosesc unii împotriva celorlalți pentru a-şi impune propria gândire ca pură şi obiectivă. Stă în firea omului ca, de fiecare dată într-o comunicare de idei (διαλέγεσθαι), într-o împărtăşire reciprocă de opinii (mai puțin în dialogurile istorice) unul să afle că ideile celuilalt despre unul şi acelaşi lucru diferă de ale lui, iar cel dintâi să nu-şi revizuiască în primă instanță propria gândire, pentru a găsi la el posibila eroare, ci să presupună eroarea ca aparținând gândirii străine, aşadar celuilalt: aceasta înseamnă că omul are, prin natura sa, *pretenția de a avea întotdeauna dreptate*; iar ceea ce decurge din această însuşire ne învață

disciplina pe care aş vrea s-o numesc *dialectică*, dar pe care o voi numi *dialectică eristică*, pentru a evita eventuala confuzie. Este disciplina care se ocupă, prin urmare, de teoria mecanismelor prin care omul îşi validează pretenția înnăscută de a avea întotdeauna dreptate.

# Notele traducătorului

[1] Manuscrisul, nedefinitivat, trebuie să fi fost scris în jurul anului 1830 şi a fost publicat postum sub diferite titluri: *Dialectica, Dialectica eristică* sau *Arta de a avea întotdeauna dreptate.*

[2] Termenul românesc „dispută" are un câmp semantic mai vast decât germanul *Disputation* (cf. şi verbul *disputieren*), restrâns la „disputa de argumente", care are loc doar în fața unei instanțe aprobatoare. De altfel, originea scolastic-juridică a termenului german este transparentă.




[3] *Natürliche Schlechtigkeit* – de fapt: „caracterul malefic de la natură"; Schopenhauer pare să numească prin această expresie mai mult decât acea *depravatio naturae* de după păcatul originar, deşi nu disociază în mod explicit între condiția creaturii de după izgonirea din Eden şi cea paradisiacă; am preferat echivalarea prin sintagma „ticăloşia înnăscută" pentru a pune în evidență pesimismul fundamental al operei schopenhaueriene şi lipsa oricărei iluzionări cu privire la eventuale momente de grație ale sufletului uman.

[4] *Verkehrtheit* – un termen foarte plastic (de la adj. *verkehrt*, „de-a-ndoaselea"), fiind în genere tradus prin „ciudățenie", „anormalitate"; aici am preferat echivalarea cu „potrivnicie" pentru a reda contradicția crasă

dintre firea umană şi virtuţile propovăduite de orice sistem moral.

[5] „Pentru [propriul] cămin şi [propria] vatră"; în sens figurat: „a-şi pleda propria cauză" – în limba latină în original.

[6] Sensul etimologic al expresiei este: „la bine şi la rău", dar în retorică s-a impus cu înţelesul de „cu mijloace juste sau nu", „prin orice mijloace" – în limba latină în original.

[7] „Nu intri în dispută cu cel care contestă principiile" – în limba latină în original.

[8] „Punct dezbătut" – în limba latină în original; astăzi s-ar spune „aspect punctual".

[9] „Felul în care se prezintă controversa" – în limba latină în original.

[10] Jean Baptiste de Lamarck (1744–1829) – biolog francez, ale cărui studii şi cercetări au prefigurat teoria evoluţionistă.

[11] „Orice lumină poate fi stinsă, iar cum inteligenţa este o lumină..." – în limba latină în original.

[12] Schopenhauer indică temperaturile în scala Reaumur, unde 80 de grade echivalează cu 100 de grade Celsius.

[13] „Din lipsă de altceva mai bun" – în limba franceză în original.

[14] „Argumentul prin recursul irelevant la autoritate" – în limba latină în original.

[15] „Oricine preferă să creadă mai curând decât să judece" – în limba latină în original.

[16] „Să tremure ei, dar să nu tremur eu" – în limba latină în original. Cf. Ieremia 17, 18.

[17] „Acceptăm drept adevărat ceea ce pare just pentru cei mai mulţi." – în limba greacă în original; cf. Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 13.

[18] Jeremy Bentham (1748–1832) – alături de John Stuart Mill, John Austin sau Herbert Spencer, reprezentant al utilitarismului englez, scrierile sale având o mare influență mai ales asupra sistemelor de drept din Europa occidentală.

[19] „Consecința trasă din rațiunea primă validează raționamentul" – în limba latină în original.

[20] „Cu câtă frivolitate proclamăm o lege injustă față de noi înşine", cf. Horațiu, *Sermones*, I, 3, v. 67 – în limba latină în original.

[21] „Intelectul uman nu e o lumină uscată, ci asupra sa se revarsă voința şi afectele", citat – în limba latină în original – din Francis Bacon, *Novum Organum*, I, § XLIX.

[22] Citat din J. W. Goethe, *Faust* (Partea I, *Bucătărie de vrăjitoare*, v. 2565–66; după ediția J. W. Goethe, Faust, traducere în limba română de Mihail Nemeş, Paralela 45, Piteşti, 2005.)

[23] Este vorba de disputa dintre moşierul Thornhill şi tânărul Moses, fiul vicarului din Wakefield, dispută în care primul argumentează rostind, într-un iureş, fraze de genul: „fiind stabilite premisele discuției, nu mă pot împiedica să observ concatenarea autoexistenței, răsfrântă într-o fracție duplicată reciproc, care produce în mod natural un dialogism problematic, ceea ce demonstrează într-o anumită măsură că esența spiritualității se referă la al doilea predicat." Cf. Oliver Goldsmith, *The Vicar of Wakefield. A Tale*, G.P. Putnam & Company, New York, 1855 [prima ediție 1766], p. 47 şi următoarele. Goethe însuşi îl admira pe Goldsmith pentru „răbdarea şi indulgența jovială" cu care descria defectele umane şi el trebuie să fi fost acela care i-a trezit lui Schopenhauer gustul pentru această scriere.

[24] „Orice voluptate a spiritului, orice stare de bună dispoziție vine din aceea că există oameni prin comparație cu care câştigăm mult respect față de noi înşine." - în limba latină în original.

[25] „Loveşte, dar măcar ascultă-mă!" – în greacă în original; legendarele vorbe atribuite de Plutarch lui Themistocle, în confruntarea cu liderul spartan Eurybiade. (Cf. Plutarch, *Viețile paralele*, I, *Viața lui Themistocle*, XI).

[26] „E dreptul oricărui om să bată câmpii" – în limba latină în original; este un citat preferat al lui Schopenhauer, pe care-l mai foloseşte, de exemplu, şi pentru a-l combate pe Hegel (cf. Schopenhauer, *Despre teoria culorilor*, § 106).

[27] „Pacea valorează mai mult decât adevărul" – în limba franceză în original.

[28] „La înălțime" – în limba franceză în original.

[29] „Într-o discuție privată şi familiară" – în limba latină în original.

[30] „Dispută solemnă, în public, după rang" – în limba latină în original. Schopenhauer face trimitere la tradiția universitară apuseană, de sorginte scolastică, unde disertația, alcătuită cu scopul obținerii unui titlu academic, trebuia apărată public, în şedință solemnă.

[31] „Dialectica a fost inventată pentru a face diferența între adevăr şi minciună. Stoicii au studiat cu mare grijă metodele judecății, numind această ştiință dialectică." - în limba latină în original.

[32] „Iată de ce, această parte a dialecticii sau, cum i se spune mai curând, arta controversei..." – în limba latină în original.

# Cuprins

EDITURA
ART

La Editura ART, în colecția *Guerrilla de pe noptieră* au apărut:

Quentin Tarantino, *Ticăloși fără glorie*
Desmond Morris, *Zoomenirea*
Boris Vian, *Scrieri pornografice*
Jacques-Gilbert Ymbert, *Arta de a-ți face datorii*
Paul Arden, *Dumnezeu explicat într-o cursă de taxi*
Paul Arden, *Gândește fix pe dos!*
Bryan Sykes, *Cele șapte fiice ale Evei*
Roger-Henri Guerrand, *O istorie culturală a toaletelor*
Paul Arden, *Nu contează cât de bun ești, ci cât de bun vrei să fii*
Jon Ronson, *Testul psihopatului. O călătorie prin industria nebuniei*

Grupul Editorial ART
Comenzi – Cartea prin poștă
C.P. 4, O.P. 83, cod 062650, sector 6, București
tel.: (021) 224.01.30, 0744.300.870, 0721.213.576;
fax: (021) 369.31.99
Comenzi – online
www.editura-art.ro

## CUM SĂ-ȚI ANIHILEZI FĂRĂ REPLICĂ ADVERSARUL ȘI SĂ IEȘI TRIUMFĂTOR DIN ORICE DISPUTĂ INTELECTUALĂ

ADVERSARUL TREBUIE ÎNFURIAT (STRATAGEMA VIII)

APELAȚI LA ARGUMENTE ABSURDE (STRATAGEMA XV)

APĂRAȚI-VĂ DESPICÂND FIRUL ÎN PATRU (STRATAGEMA XVII)

ÎNTRERUPEȚI ȘI DETURNAȚI DISCUȚIA (STRATAGEMA XVIII)

ARGUMENTUL AUTORITĂȚII (STRATAGEMA XXX)

NU ÎNȚELEG NIMIC DIN CE-MI SPUNEȚI (STRATAGEMA XXXI)

ÎN TEORIE DA, ÎN PRACTICĂ NU (STRATAGEMA XXXIII)

INTERESELE SUNT MAI PRESUS DECÂT RAȚIUNEA (STRATAGEMA XXXV)

LUAȚI DISPUTA LA MODUL PERSONAL, PROFERAȚI INJURII ȘI PURTAȚI-VĂ CA UN NECIOPLIT (ULTIMA STRATAGEMĂ)

www.editura-art.ro

ISBN 978-606-710-204-8

9 786067 102048

EDITURA ART